حدود التعبير البشري

في أحكام القضاء الدستوري الأمريكي

(المقدّمة)

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمْ

١- ما المقصود بالبيان هنا؟ نريد أن نبدأ و نقصر كلامنا على أدنى حدّ من البيان و هو الكلمة اللغوية. فنُخرج بذلك الصورة الثابتة أو المتحركة، و الأفعال الرمزية. البيان هو ما كان باللسان و البَنان، أي بالنطق أو الكتابة.

٢- أهمّية البيان للإنسان و البلدان أقوى من أن تخفى و أشهر من أن تُشرح. و من باب التذكير نقول: بالنسبة للإنسان الفرد فإن البيان هو وسيلته لإظهار شخصيته و عقله، أعلى وسائله التي لها امتداد في الزمان و المكان ما ليس لغيرها بالإضافة إلى السهولة النسبية. فلو تأملت في شخصيتك ستجد أنك تَجِدْ و تُعبّر، أي تحدس و تفكّر و تشعر و هذه أعمال باطنية تتمّ في مملكتك الذاتية، ثم تقول و تفعل كامتداد لأعمالك الباطنية على مستوى الظاهر و الخارج و البارز للناس و العالَم من حولك، والقول والفعل أي العمل الظاهري هو صورة مملكتك الذاتية. فمن دون البيان الإنسان مقموع و مجهول ومغمور. و يُلخّص هذا المعنى ما أنشده شاعر العرب:

لسانُ الفتى نصفٌ و نصفٌ فؤادهُ . فلم يبقَ إلا صورة اللحمِ و الدمِ

نصف و نصف واحد، فجعل تمام حقيقة الإنسان الفؤاد و اللسان، أو الوجدان و البيان، أو العقل و الكلام. أما مظهره فهو صورة متغيّرة زائلة فانية. فؤاد الفتى و فكره و مشاعره تبقى ألف عام إن خلّدها في كلمة سطّرها في كتاب أو حفظها عنه أولو الألباب، بينما صورته المادية تأكلها الديدان خلال بضعة أيام من دفنه في التراب. الخلود الذي يعشقه الإنسان، مؤمنا كان أو كافرا، لا محل له في هذا العالم إلا بواسطة البيان. فالكلمة هي عتق الإنسان من قيد الزمان و المكان. بل الكلمة هي النجم الثاقب للقلوب الذي يمتزج بنفوس السامعين و القراء، و لو تحصّن وراء ألف حصن من حجر و حديد، هي ألطف سلاح و أدقّ رسول بين الناس. ثم إن البيان هو وسيلة تدوين و نقل و اكتساب العلوم بأسهل و أيسر و أسرع طريقة ممكنة عادة. فحرمان الإنسان من قراءة و سماع كلام العلماء و الشعراء يعني سجنه داخل حدود تجربته الشخصية و تفكيره المنعزل، فاتساع وجودك يعتمد على مدى حسن اتصالك بغيرك. بالإضافة إلى التلذذ الوجداني من التأمل في كلمات الشعراء و التعمّق في كلمات الحكماء الذي لا يُعادله شئ في هذا العالم أو لا أقلّ أنه من أعلى اللذات المتوفرة للنفس. هذه الدنيا كثيرة القيود شئنا أم أَبَيْنا، و حريّتنا الكبرى نجدها في حرية الوجدان و البيان، فأكبر مصيبة هي أن نسعى في تحجير هذه الرحمة الواسعة، و هي أكبر جريمة يمكن أن تُرتكب في حق الإنسان من حيث هو إنسان.

بالنسبة للبلدان فإنما البلدان مجموعة أفراد. فإن أحسنّا إلى الفرد أحسنّا إلى المجموع بالتبعية. البلدان ليست حجارة المباني و لا حديدها، و إنما هي عبارة عن الأحوال النفسية للأفراد فيها. فإن كان الوجدان و البيان تمام حقيقة الإنسان، فإذن الوجدان و البيان هما معيار الحكم على البلدان، أي في كيفية تعامل أفراد هذه البقاع الأرضية معهما.

٣- السؤال الجوهري : هل الأولى تقنين البيان أم لا و ما حدود ذلك؟
أ/ لنبدأ بالتعريف الدقيق و المهم لكلمة "تقنين ". نقصد بالتقنين وضع حدود و عقوبات مادية أو مالية من قِبَلْ القلّة المُسلَّحة أي "الحكومة" لما يجوز قوله لفظا أو كتابة. عقوبات مادية مثل القتل و التعذيب و السجن. عقوبات مالية مباشرة و غير مباشرة مثل الغرامات و قطع الرواتب و إغلاق الصحف و المكتبات.

ب/ و نودّ التنويه بأننا لم نستعمل عبارة "حرية التعبير " لأسباب متعددة. أولا عدم دقّة الاصطلاح. فإن التعبير دائما حرّ بوجه من الوجوه، فما لا يمكن قوله في بعض الأماكن العلنية يمكن دائما قوله في الأماكن غير العلنية و ما أكثر ما يقع ذلك حين يوجد تقنين للبيان بل يتضاعف أضعافا مضاعفة عن الحالة المتوسّطة التي توجد أثناء عدم تقنين البيان. ثانيا كلمة "حرية " صارت في هذا الزمان مخلوطة بأنواع من الأفكار و المشاعر تجعل الحوار و البحث ينجرف إلى جهة غير التي بدأ البحث منها. و نحن لا يهمّنا أي نقاش مع علمانيين أو ليبراليين أو محافظين أو سمّهم ما شئت فكل هذه الحوارات عندنا عقيمة من البدء و لا نبالي بها كلّها كقاعدة. فما أسهل طمس الأفكار المعتبَرة حين تُوضع في دوّامة من المغالطات و الحزبيات المصطنعة. ثالثا لا يمكن لأحد أن يسلبك حريّتك، و هذا الوهم الأمريكي الشائع حول "الحريات" نتركه لمن يرتضيه لعقله. لا أحد يعطيك أو يسلبك حريّتك في أي شئ، أنت مَن تُسلِّم بإرادتك بكل ما يقع عليك من قمع و اضطهاد، لأنك تريد الحياة و الراحة. نعم يمكن أن تُضطَر إلى القيام بأمور لا تريدها لكن لو نظرت ستجد أنك إنما قمت بها من أجل تحصيل أمور تريدها، فمثلا لو قالت لك عصابة من البشر" لو تكلّمت في الموضوع الكذائي سنسجنك " النظرة الشائعة تقول أنك سُلبت حريّتك في الاختيار، بينما الواقع أن إرادتك في التحرّك خارج حدود الموضع المسمّى ب"السجن" و هي اختيار شخصي منك مبني على أفكارك و مشاعرك "الحرة"، هو الذي قد يجعلك تقبل فتسكت عن الكلام في الموضوع المذكور، و لا شئ يمنعك من الكلام فيه غير إرادتك هذه، و على هذا النمط لو دققت في كل ما نعتبره "اضطرار" ستجد أن في باطنه اختيار. و هذا وهم شائع نريد أن نُحاربه و نضيئه فنبتعد عن كلمة حرية في هذا السياق القانوني. رابعا ما نبحث عنه هو بالتحديد التقنين، فقد تكون من أنصار عدم تقنين البيان لكنك من أنصار تحديده بحدّ أخلاقي مثلا، نحن لسنا بصدد البحث في قول أي شئ مهما اتّفق في هذه المرحلة، و لكن فقط عن التدخّل القانوني في ذلك. فعلى سبيل المثال، قد نقول بعدم تقنين البيان مطلقا، لكن نقول بأن من الفضائل العالية أن تكون من الذين "هم عن اللغو معرضون". تقنين اللغو شئ، و قول اللغو و استماعه شئ آخر. فالحكومة في هذه النظرة لا تتدخّل و تمنع مجالس اللغو، لكن رأس الحكومة قد ينصح أتباعه و المواطنين بأن لا يستمعوا للّغو و يتركوا تلك المجالس الآثمة. فرق كبير و خطير ليكن على بالك. و إذ قد بيّنا ذلك لنرجع إلى مسألتنا.

ت/ الحكومات مع تقنين البيان واقعيا لا نظريا على نوعين : الأول ما يجعل الأولوية لعدم التقنين ثم يجعل الاستثناء هو التقنين لبعض المواضيع القليلة المحدودة الحساسة جدا. و الثاني ما يعكس الأمر و يجعل الأولوية للتقنين و هذا هو الشائع في الحكومات الفرعونية و الدكتاتورية. و لا يوجد في الواقع لا في السابق و لا في اللاحق أمّة رضي أهل العنف المباح فيها أقصد السلطة أن يقول كل من شاء ما شاء كيفما يشاء في أي وقت يشاء بدون أن يتعرّض لأي عقوبة مادية أو مالية مباشرة أو غير مباشرة. هذا لا يعني أنه لا يجوز و أنه من المستحيل أن يسعى الناس نحو رفع كل تقنين عن البيان مطلقا، فعدم وجود

شئ لا يعني استحالة وجوده بل و لا يعني أن الأولى عدم وجوده. الفكرة تخلق الواقع لا الواقع يُحدد الفكرة. و كذلك بالنسبة للذين يجعلون الأولوية لتقنين البيان، مهما بلغوا إلى حدّ التقنين الكامل له فإن كل حكومة مهما كانت تسمح بأن يتكلّم الناس بما يوافق ميولها و اختياراتها الفكرية و الأخلاقية، و كذلك قد تسمح بالبيان ما لم يتعارض مع مصالحها الجوهرية على قاعدة " لا نحول بينه و بين لسانه ما لم يَحُل بيننا و بين مُلْكنا ". إلا أن الفرق يظهر في بُعْد الخطّ الأحمر من "ملكنا "، فالبعض يرسمه بعيدا جدا من "ملكه " (حسب تصوّره و توهمه)، حتى يضمن عدم وقوع اختراق له مطلقا، و ذلك كلما ضعفت سلطة القلّة المسيطرة بالسلاح على الناس، فإنه كلما ضعفت السلطة زادت الخشية. و العكس صحيح. فقد يحتمل الواثق من قدرته على ردع الثوّار أن يشتموه شخصيا بل و على ملأ من الناس. و من هنا نستنبط معيارا واقعيا لمدى قوّة الجماعة الحاكمة، و هو بأن ننظر إلى مدى تقنينهم للبيان. كلما زاد التقنين ظهر ضعفهم، أو لا أقلّ شعورهم بضعفهم و إن لم يكونوا ضعافا كما يتوهمون في الواقع. و كلما قلّ التقنين ظهرت قوّتهم، ظهورها لهم و إن لم تكن كذلك في نفس الأمر.

ث/ لماذا؟ لماذا بعض الحكومات تأخذ بأولوية التقنين؟ لأن الأصل هو عدم التقنين، أي الأصل في حياة الناس أن يكونوا أحرارا في عقلهم و في لسانهم، فإن الخروج عن الأصل و الرضا به يتضمن وجود أسباب بل يجب أن تكون أسبابا قويّة بقدر الأصل الذي خرجوا عنه و عليه. و لذلك لن نبحث في السبب الذي يجعل الحكومة تأخذ بأولوية عدم التقنين، فالأصل لا يُستَدلّ عليه، و إن أشرنا لذلك إشارات ضمنية و معرفة أسباب التقنين ستكشف بنفسها عن علل أصل عدم التقنين. فما هي هذه الأسباب؟

السبب الأول : الاحتراس من ثورة الناس عليهم. و هو السبب الأكبر و يكاد يكون الوحيد على التحقيق على مرّ القرون. فلنتأمله بدقّة. ما معنى "حكومة " أصلا؟ (هنا الحكومة التي تأخذ بأولوية التقنين) هذه الكلمات التجريدية هي ألفاظ، هي بحد ذاتها كلمات و نوع من البيان. المقابل الواقعي لها هو قلّة قليلة من الناس، لا تتجاوز عادة ١٪ من أي شعب تكون فيه، و هذه الجماعة عندها من الأسلحة المادية ما يكفي لإخافة بقية ال٩٩٪ من الناس من الخروج عن أمرها. هي تأمر بأمور و تُهدد من يخرج عليها بالقتل أو التعذيب المادي و النفسي و كلاهما. دع عنك كل الملابس و الألقاب و المباني و المواكب و الثرثرة. هذا هو التعريف الواقعي المباشر لأي "حكومة ". قلّة مُسلّحة تأمر و تُهدد الخارج عن أمرها و تُنفّذ تهديدها في بدنه و ماله و نفسيته. ما هي مصلحة هذه القلّة؟ هي تحقيق مصالحها المادية و النفسانية، كبقية البشر في مساعيهم في الحياة. و حيث أنها احتاجت إلى كل هذه القوّة المادية لتحقق مصالحها فإن الأصل أن مصالحها تأتي على حساب المحكومين و المقهورين. الإنسان الذي يحتاج إلى جيش ليحقق رغباته، لا تكون رغباته إلا على حساب المقهورين تحت أقدام جيشه. حسنا. ما علاقة هذا بالبيان؟ له علاقة من أوجه.

الوجه الأول أنه لا توجد جماعة تستطيع أن تُسيطر على أمّة بجيشها فقط، بل يجب أن تتوسّل لذلك بزرع جيش داخل قلب كل إنسان، و هو جيش الأفكار و التصورات و القِيَم التي تؤيدها. لولا جيش القلوب لما نفع جيش القوالب في شئ مع كل أسلحته فإن خروج ١٠٪ من أي أمّة إلى الشارع و مهاجمة مقرّات الحكومة كاف لإسقاط بل لسحق أفراد الحكومة عن بكرة أبيهم، و لو خرجوا بالسكاكين و الحجارة. الأفكار هي الجيش الحقيقي، بل هي الجيش المزروع داخل أفراد الجيش البشري الحكومي نفسه. و من تلك الأفكار مثلا فكرة أن الشخص الفلاني الذي يُسمّى بكذا هو مُمثّل الله تعالى في

الأرض فمن خرج عليه فإنه يُعارض أمر الله و يستحقّ الجحيم الأبدي. الآن لو خرج إنسان و استعمل البيان ليُظهر بطلان هذه الفكرة، سواء بطلان أصلها و عناصرها أو بطلان تطبيقها على الشخص الفلاني، فإن معنى ذلك هو سقوط قاعدة قواعد خضوع الجماهير لأمر فلان سلميا. فيتم تقنين البيان من أجل ردع و عقوبة من يتكلّم بمثل هذا الكلام الذي هو جيش يمكن أن يسفك دم كل الجيوش المادية بدون قطرة دم واحدة. كلمة من فم فرد يمكن أن تُغيّر عقول أمّة و مصيرها إلى الأبد، و لذلك الكلمة أخطر الأسلحة. مثال آخر لو قامت الحكومة على أساس فكرة التفوّق العرقي لجماعة معيّنة، فإن هذا تصوّر ذهني الوسيلة الرئيسية لبثّه في الناس هي الكلمة. فلو خرج علماء أعراق و كتبوا في تفنيد هذه الفكرة العنصرية لكانت كل صفحة من كتبهم بمثابة معركة و معركة لا يُمكن لمن لا يتمكّن من فنّ البيان و البرهان ردّها مهما كانت أمواله و جيوشه. و قس على ذلك.

الوجه الثاني هو أن تثوير الناس و تشجيعهم على الثورة و الخروج و المعارضة و المطالبة بحصول أمور معيّنة أو المطالبة ب" الحقوق "، هو فنّ من فنون البيان. فقد يقمع الخوف أو الكسل رغبة الجماهير في الثورة. فإذا جاء من يعلن ذلك و يتكلّم فيه، قد يُغيّر من ذلك و يرفع حجاب الخوف و الكسل و ينشر الحماس في الناس فيقوموا. و انظر على سبيل المثال في خطابة أدولف هتلر لتعرف شئ من قوّة البيان على التحريك و التغيير. فحين يُقنَّن البيان يُقنن من أجل منع أمثال هؤلاء الناس من إظهار الشكوى و التذمّر. قمع مشاعر الغضب بسبب الأوضاع المتردية للدولة في داخل القلب و النفس علاجه أدوية نفسانية أو مخدرات و كحول أو عربدة أو عنف أسري و اجتماعي و ما أشبه، و هذه كلها يمكن للحكومة أن تتعامل معها لأنها لا تحول بينها و بين ملكها. لكن إظهار هذا الغضب بصورة مادية لفظية و كتابية يعني أنها ستصل إلى مرحلة الظهور الجسماني و السياسي بعد ذلك عاجلا أم آجلا. و لهذا في بعض الدول تستطيع أن تشتم التقدير الإلهي بلا عقوبة حكومية و لكن إن ألمحت إلى الاعتراض على التقدير الحكومي ستجد السجون و التعذيب بانتظارك على أحرّ من الجمر.

الوجه الثالث هو قطع التواصل العلني بين الجماهير. فلو اتفّق الناس من شتّى المواضع على الثورة و الخروج في يوم واحد، لن يستطيع جيش الجماعة المتسلطة أن يقمعهم. و على عكس ذلك فإن التواصل بين أفراد المتسلّطين هو أحد أهم أسباب قوّتهم، فإن قلّة منظّمة تغلب كثرة مبعثرة، و التواصل رأس التنظيم و المركزية قلبه. و هذا أحد أهم أسباب قدرة قلّة على حكم كثرة. فإنها في الواقع ليست "كثرة" و إنما هي أفراد و أسر تتكوّن من بضعة رجال متفرّقة في البلاد. فإذا أُجيز البيان و التجمّع السلمي بين الناس، فالذي سيحصل هو وجود تنظيمات و جماعات قد توازي و تغلب الجماعة المتسلّطة. و من هنا لا ترضى مثل هذه الحكومات بأن يشتهر متكلّم خصوصا في باب الفكر و الدين اشتهارا يجعله قبلة للناس إلا إلى حد معيّن و بنحو معيّن و مع بدء مراقبته في حال وصل إلى نقطة معيّنة من الشهرة و الجاذبية.

الحاصل أن مصلحة أي متسلّط تبدأ برغبته في التحكّم في أفكار من صاروا تحت تهديده. ثم بقمع مشاعر غضبه و حبسها في نفسه أو في إخراجها على غيره ممن هم على شاكلته لا على حكومته. ثم بالتأكد من عدم حصول تواصل علني واسع بين الناس حتى لا يتّفقوا بالخروج عليه و معارضته و الضغط عليه ليعمل لهم ما يريدون. باختصار: تقييد الأفكار و العواطف و التواصل. أي تقييد البيان. و لإبراز هذا التقييد يوجد التقنين. فإن القانون قيد القوي حول عنق الضعيف لمنفعته أو لغير منفعته. و كلما كان القيد لغير منفعته زادت حدّة القانون و دقّته و شدّته.

ي سبب آخر قد نذكره سيكون مجرّد حجاب و ستار على هذا السبب الأكبر. و لو حللناه سنجد أنه هشّ بل و سخيف و فيه استهزاء بعقل من يُطرَح عليه. و لذلك لن نضيع وقتنا و لا وقت القرآء في تعداد ما نعلم أنه هراء. و سنأتي إن شاء الله على بعض هذه الأسباب حين ندخل في الكلام التفصيلي حول تقنين البيان عند المسلمين و الأمريكان.

٤- لماذا البحث في تقنين البيان عند"المسلمين"و" الأمريكان" تحديدا؟ و لماذا هذا الجمع بينهما؟ و جواب ذلك هو التالي:
أولا لأن الأمريكان حسب المعروف هم أقوى دولة في هذا العالم اليوم. و"حرية التعبير" عندهم هي الأوسع في كل دول العالم. و لم تحول حرية التعبير بينهم و بين قوّتهم و " تقدّمهم " و جبروتهم بين الدول. و هذا يفيدنا للردّ على من يزعم أن الأخذ بمبدأ أولوية عدم التقنين سيؤدي إلى التشتت والضعف و بقية تلك الأعذار التي سمّيناها حُجُبا قبل قليل.

ثانيا لأن الأمريكان قد طبّقوا مبدأ أولوية عدم التقنين "على أرض الواقع " (حسب التعبير الشائع). فلو بدأنا بالتنظير و التحليل لمبدأ أولوية عدم التقنين قد يقول لنا سدنة مبدأ التقنين "هذا كلام فارغ و نظري لا يمكن تطبيقه على أرض الواقع". بينما مثال الأمريكان الذي سننظر فيه بالتفصيل إن شاء الله كاف لتبيان ذلك. و ذكرنا الأمريكان و لم نكتف بذكر مثال المسلمين خصوصا في العهود الأولى كما سنرى لاحقا حتى لا يُقال لنا "أنتم تبكون على الأطلال و تُنظّرون لعصر انقرض و ذاك عصر ذهبي لا يمكن أن يرجع". (مع العلم أن كل هذه الاحتجاجات من سدنة مبدأ التقنين يمكن ردّها بنفسها و بدون النظر إلى الأنموذج الأمريكي لكننا نختصر الاحتجاج الآن حتى نُركّز على المُهمّات).

ثالثا قدّمنا ذكر المسلمين في العنوان بينما سنؤخرهم في البحث على الأمريكان لأننا نرى- و سنُعلل ذلك إن شاء الله لاحقا- بأن المسلمين في القرءآن الكريم أولا و العهد النبوي ثم حتى بدايات العهد الأموي هم من أرسى مبدأ أولوية عدم تقنين البيان نظريا و تطبيقيا. بل قوّة الأمريكان الأساسية ترجع إلى أخذهم بالعناصر الأساسية التي جعلت دولة المسلمين في الأرض تحكم الدنيا تقريبا، و ضعف دولة المسلمين جاء تحديدا لتركهم لتلك العناصر الجوهرية، و من أهمّها مبدأ أولوية عدم تقنين البيان. ثم مبدأ الحرب و تسليح الناس. و مبدأ الجمع بين شتّى أطياف الناس و ألوانهم. و مبدأ بثّ اعتقاد سموّ الأمّة على غيرها. و غير ذلك من مبادئ و أصول بها ترتفع الدول في هذا العالم و لو إلى حين. فالاشتراك بين المسلمين و الأمريكان أقوى مما يحسبه الكثير من الناس، و يوجد تفاصيل كثيرة لطيفة في هذا الباب. (وفي هذا الكلام نظر من وجه خصوصاً بعد العهد النبوي، فدعك منه الآن.)

٥- منهج البحث.
أما عند الأمريكان فسننظر إن شاء الله في التعديل الأول من الدستور الذي ينصّ على حرية التعبير، و تفسيراته حسب أحكام القضاء الأعلى في قضايا تُعتبر هي الأهمّ في التاريخ القانوني الأمريكي من حيث شرح حدود حرية التعبير التي نصّ عليها الدستور(سنأخذ هنا قضية واحدة من أهم القضايا و التي نرى أنها جامعة و جيّدة إن شاء الله). فلن ندخل في نقاشات "فلسفية " و "نظرية مجردة" لأن الذين يهدف هذا الكتاب إلى مخاطبتهم لا يفهمون أو لا يريدون مثل هذه النقاشات بغير أمثلة مادية.

ولذلك سنكتفي بما هو واقع "على أرض الواقع"و حسب "التطبيق الفعلي". و سنرى إن شاء الله مدى "الفلسفة" التي اعتمد عليها القضاة الأمريكان الذين بأفكارهم و أحكامهم حددوا مفهوم و تطبيق أهم حقّ من الحقوق الإنسانية في الأمة الأمريكية. مع العلم أننا لا نوافق على القيود التي يضعها الأمريكان على البيان، لكنهم الأقرب للأحسن.(ملحوظة: أحكام القضايا هذه مأخوذة من كتاب القانون الدستوري و هو يُدرّس بجامعات أمريكية).و دراستنا للأحكام و نقدها سيكون بالسّير مع نصّ الحكم فإذا احتاج فهم فقرة منه إلى مقدّمة أو شرح لمسألة من خارج نصّ الحكم ذاته سننظر في ذلك في حينه. ما بين قوسين { } هو المتن أي نصّ الحكم. و تعليقنا و شرحنا بعد "نقول :" و ما بين ( ) أثناء الحكم هي من عندنا لجعل النصّ أوضح بعد ترجمتنا للمتن.

أما في الإسلام فسننظر إن شاء الله أوّلا في القرءاَن الكريم. و هو الحجّة المطلقة على جميع المسلمين. و سيكون هو موضع تركيزنا الأساسي. لأنه الأصل المشترك بين جميع المسلمين، و نهدف بهذا الكتاب أيضا إلى مخاطبة إخواننا في الدين. ثم بعد ذلك سنضرب أمثلة استئناسية و مؤكدة لما أثبته القرءان من حياة النبي صلى الله عليه و سلم و حياة الأئمة و الصحابة و التابعين. ثم سننظر في مجمل تاريخ المسلمين من حيث تعاملهم مع البيان. و سننظر في الفقه الإسلامي خصوصا في باب القذف و باب الردّة إذ فيهما سنجد بغيتنا من تقنين البيان عند فقهاء المذاهب الأعلام. (هذه هي الغاية الكبرى، فإن فُتح لنا بها و إلا نظرنا إجمالا في ما يكفي بقدر هدف هذه المقالة و هو وضع أسس هذا الأمر إن شاء الله).

و قد كنّا نفكّر بأن نعمل مقارنة فورية بين كل نقطة و الفرق بين القرءاَن و الأمريكان فيها. لكن يظهر أن الأسلم أن ندرس كل واحدة على حدة ثم يمكن في باب خاصّ أن نعمل المقارنات. إلا أنه في جميع الأحوال الحجّة الكبرى هي للعقل و الكرامة الإنسانية (و القرءان ذاته أثبتهما و جعل التعقّل غاية نزول القرءان و الأصل في الإنسان كرامته و سموّ فطرته و حُسن صبغته)، و لذلك سيكون ذلك دليلنا الأكبر في هذا المبحث بإذن الله.

٦- غاية هذا الكتاب : تطبيق كل مواطن للأحسن في وطنه.
ليست الغاية هي مجرد بحث نظري، و لا تسلية فكرية، و لا استقراء لمذاهب. الغاية من هذا الكتاب هي أن نفهم ثم أن نختار و نعمل. هذا الكتاب هو من أمثلة العلم الذي لا قيمة له بدون العمل. هو وسيلة و ليسهو من العلم الذي هو غاية في نفسه.
فإذا قرأت و عرفت أن الأخذ بمبدأ عدم التقنين مثلا هو الأولى، فإن العمل سيكون هو التالي:
أ/ ابحث في وطنك خصوصا و البلد الذي تسكن فيه عن المبدأ المعمول به على مستوى الحكومة بأن تنظر في القوانين السارية من قبيل ما ستجده في نظام المطبوعات و النشر. و على مستوى الشعب بأن تنظر في الأعراف النافذة المتعلّقة بحدود البيان و آثار الخروج على هذه الحدود.
ب/حدد أسباب حالة الحكومة و حالة الشعب.
ج/هل توجد طريقة لإحداث تغيير لمن يريد التغيير. أي هل يوجد نظام رسمي معمول به يمكن لمن يريد أن يدعو إلى قانون معيّن أو نقض قانون معيّن أن يسلكه بسلام لإحداث التغيير. أم ماذا. فإن كان ثمّة نظام للتغيير السلمي و طريقة لذلك فعليك بأن ترسم خطة واضحة ممكنة لإحداث هذا التغيير بأسلم

طريقة ممكنة. و إن كان لا يوجد بل الطرق مسدودة و القوانين خانقة، فإنه حينها لن يكون أمامك إلا أن تُهاجر من تلك البلاد لأن بلدا ليس فيها حتى حق التكلّم عن حقّ الكلام لا تستحق أن يعيش فيها إنسان. و لسنا من دعاة الثورات و الانقلابات الفوضوية، لأننا نرى بأن الدولة لا يقارعها إلا دولة مثلها. وأما كيفية تعامل الدولة الإنسانية مع الدولة الهمجية فهذه مسألة أخرى.

٧- و حتى لا نزعم أن البحث سيكون "موضوعيا مجرّدا"، نقول من الآن: نحن قد عرفنا و بحثنا و فرغنا من أمرنا و أحكمنا قضيّتنا. نحن من أنصار مبدأ عدم تقنين البيان مطلقا. و لا حتى ما يحتجّ به أنصار مبدأ أولوية عدم التقنين يصلح عندنا في شئ. و سنردّها إن شاء الله كلها حين تظهر خلال الفصول القادمة. فإذا تمّ لنا ما ندّعي أنه الأفضل للناس و هو عدم تقنين البيان مطلقا فبها و نعمت، و إلا فأقلّ ما يمكن أن نقبله هو مبدأ أولوية عدم التقنين بصورته المتطرّفة التي تكاد تسع كل شئ.

هذا من أهمّ ما يمكن أن يدرسه و يعمل به إنسان. فاشحذوا الخاطر و تعالوا ننظر.

..........—-..........

(النصّ الدستوري)

{لا يجوز للكونغرس وضع قانون يؤسس لدين، أو يمنع ممارسة دين، أو يُقيّد حرية التعبير أو حرية الصحافة، أو حق الناس في التجمّع السّلمي وَ الاشتكاء للحكومة}

نقول:

١- الذي يهمّنا من هذا النصّ هو منع وضع قانون يُقيّد حرية التعبير. و من نفس النصّ نعرف أن الأمريكان أخذوا بمبدأ عدم التقنين مطلقا. لأنه لا يوجد أي قيد في النصّ أو إحالة على موضع آخر يُحدد فيه القانون القيود الممكنة، من قبيل ما ورد في نظام المطبوعات في إحدى البلاد العربية مثلا "حرية التعبير عن الرأي مكفولة بمختلف وسائل النشر" و لو سكت هنا لكان هذا مطابقا لما ورد في نصّ الدستور الأمريكي أعلاه، لكنه أكمل فقيّد و أحال فقال" في نطاق الأحكام الشرعية و النظامية". فإذا ذهبنا إلى مادّة أخرى من نفس النظام سنجد أنه قال "يُراعى عند إجازة المطبوعة ما يلي" و وضع قائمة من ثمانية قيود تشمل كل ما يمكن أن ينطق به بشر من الأولين و الآخرين بلا استثناء تقريبا بل مطلقا، و بعبارات عامّة فضفاضة يمكن أن يدخل فيها كل شئ، و تدخّلت في كل شئ من أسلوب الكلام إلى مضمونه إلى غاياته إلى لوازمه بل و إشاراته. فإذا تأملنا النصّ الأمريكي أعلاه سنجد أنه واضح و صريح، لا يُجَوِّز تقييد حرية التعبير، مطلقا. كما أنه لا يُجَوِّز وضع قانون يؤسس لدين أو مذهب معيّن، مطلقا. و النصّ لم يُحيل إلى موضع آخر يشرح فيه القيود التي نواها واضعو النصّ.

٢- لكن في الممارسة القضائية الأمريكية خصوصا من بعد سنة ١٩٠٠م بدأت في وضع قيود على هذا النصّ بحجج مختلفة. و أوّل حالة سندرسها و هي أوّل حالة تُذكر في هذا الباب تبدأ من سنة ١٩١٩م. و صار النصّ الدستوري المطلق له قيود كثيرة تكاد أحيانا تصل إلى حدّ فضفاض يسع للكثير. لكن مع كل هذه القيود لم يبلغ القانون عندهم حدّا يجعلهم ممن يأخذ بأولوية تقنين البيان. بل هم في أسوأ الأحوال يأخذون بمبدأ أولوية عدم تقنين البيان، و يقتربون من الإطلاق المذكور في النصّ الدستوري إلى حد مقبول بالنسبة لمن يئس من "المثاليات" (و ليس بمثاليات في شئ، و إنما هي الأرجح عقلا و واقعا كما سنجد إن شاء الله حين ننظر في الحجج التي ذكرها من ذكرها ليُقيّد هذا النص الدستوري الشريف).

٣- الكلمة الانجليزية التي عبّر بها النصّ هي التالي "Abridging" و التي ترجمناها "يُقيّد". لو نظرنا في هذه اللفظة سنجد أن لها المعاني التالية:

أ/ التقليل و الاختصار مع حفظ الجوهر. كما يقال "اختصار كتاب" فتُقلل من ألفاظه و صفحاته لكن مع حفظ المعاني الأصلية و المطالب الجوهرية له.

ب/الإنقاص. كما تقول "أنقص فلان من وزنه".

ج/الحذف و التحديد. كما تقول "حددت الحكومة من سلطة فلان".

د/التقييد. كما تقول "قيّدت من حريّته بالسجن".

و إجمالاً كل إنقاص من وجود شئ، سواء وجوده الجوهري أو العرضي.

و بناء على ذلك، حين حظر الدستور من "abridging the freedom of speech" فإن اللفظة المستعملة وحدها تدلّ على منع أي إنقاص جوهري أو عرضي من حرية التعبير. فإذا أضفنا لذلك ما

سبق من أن النصّ لم يُقيّد و لم يُحيل على قيود،كان المعنى الثابت هو أن الدستور الأمريكي في صيغته الأصلية يدلّ بلغته و بسياقه على مبدأ عدم تقنين البيان مطلقا.

٤- لو نظرنا في النصّ بمجمله سنجد أنه حظر ثلاثة و أباح اثنين. فما العلاقة الجامعة بين المحظورات و المباحات، و لابد من علاقة إذ لولا ذلك لجعلوا كل واحدة في بند خاص كما ورد في التعديلات الأخرى كحظر العبودية في المادة الثالثة عشر مثلا. المحظورات هي تأسيس دين و تقييد ممارسة دين و تقييد حرية التعبير. المباحات هي الاجتماع السلمي و الشكوى للحكومة.

أ/أما عن الدين، فهنا مسألة مهمة و هي: ما هو هذا الدين الذي منع الدستور من تقييد ممارسته؟ و الجواب باختصار بالضرورة هو: دين طقوسي و عقائدي نفساني فقط. أي دين ليس من جوهره التدخّل في أمر الحكومة و الحياة العامّة مباشرة. و نقول "بالضرورة" أن هذا هو المقصود لأنه لو افترضنا أن دينا ما يوجب على أتباعه أن يثوروا و يسيطروا على الحكومة أو يوجب على أتباعه ممارسة أمر تمنعه القوانين الجنائية و الشخصية كتعدد الزوجات، فإن منع الحكومة الأمريكية لمثل هذه الممارسات بالضرورة و في قوانين أخرى يدخل بالضرورة في تقييد ممارسة أتباع هذا الدين لدينهم. فإما أن نقول بوجود تعارض بين الدستور و قوانين أمريكية بل دستورية أخرى. و إما نقول بأن المقصود بالدين هو ما كان على النمط المسيحي العام الذي يُميّز بين الكنيسة و الدولة تمييزا حدّيا يجعل مجال كل واحدة مختلفاً عن مجال الأخرى. و بذلك يزول التعارض. فإن كان الدين لا يتدخّل في الدولة فالدولة لن تتدخّل في الدين. و بذلك نفهم حظر تأسيس دين أو مذهب ديني لأن أمريكا أقيمت على أساس تعدد و اختلاف المذاهب البروتستنية فضلا عن غير ذلك مما ظهر لاحقا، فإن أيّدت الحكومة الفدرالية المركزية التي أُريد لها أن تكون جامعة بين الولايات حتى تصير الولايات "متحدة"، فإنها لا تستطيع أن تُظاهِر و تنصر مذهبا على غيره و إلا تشرذمت الولايات. و كذلك في تقييد ممارسة أهل مذهب ديني لدينهم بالمعنى السابق للدين، فإنه سيؤدي إلى نفس التشرذم و الافتراق و انحلال الاتحاد.

ب/ أما عن المباحات، فالاجتماع السلمي مع الشكوى للحكومة من أمر يُريد الناس تغييره أي تقديم طلب للحكومة فيه اعتراض على أمر ما في البلاد، يعني أن الحكومة الاتحادية تؤيد التغيير السلمي للأوضاع، و بفتحها لباب التغيير السلمي أغلقت باب التغيير القتالي، و ما أغلقَ العنفَ إلا اللطفُ.

ج/وسط الحظر الديني و إباحة الاعتراض، ذُكرت حرية التعبير. و أوّل ما نستفيده من هذا أن حرية التعبير لها ارتباط بالجانب الأخروي الغيبي(الدين) و الجانب الدنيوي المادي(السياسة). فالدين يُعرَف و يتم تعريف الآخر به بالكلام كأصل، و التغيير اللطيف في قضايا السياسة يتم بالكلام كأصل. و لمحورية و أعلائية الكلام في قضايا الآخرة و الدنيا جُعِل بينهما و جعله آباء الدستور الكبار مُطلقا. فتقييد الكلام إذن هو من تقييد الدين، و هو فتح لباب العنف في الدنيا.

...-...

تحقيق لنظرية الحرية غير الحق. أنقله من كتابي العبارات الأولى. وهو على صيغة حوار.

قال: لماذا يتجادل الأمريكان هو معنى حرية الكلام في دستورهم, هل النص واضح أم ماذا ؟

قلت: في التعديل الأول للدستور وردت عبارة "الاجتماع السلمي", فتم تقييد الاجتماع الجائز ب"السلمي", إذ يوجد اجتماع غير سلمي, يوجد اجتماع مضر بالناس والحركة الاجتماعية أو اجتماع الهدف منه تخريب الدكاكين مثلاً وإحداث فوضى في البلاد, فمثل ذلك الاجتماع ليس سلمياً. فكتب أصحاب الدستور "الاجتماع السلمي", أي قيّدوا ووصفوا وكيّفوا الاجتماع بكيف خاص.
في التعديل الثاني للدستور وردت عبارة "لأن وجود ميليشيا جيدة التنظيم أمر مرغوب للحفاظ على دولتنا" وذلك كتعليل لحق حمل السلاح. فالحق هنا مقترن بعلّته. على عكس حق التعبير أو الاجتماع مثلاً الذي لم تُذكَر العلّة والمقصد الذي توخاه أصحاب الدستور حين صاغوا الحق في وثيقة السلطة والحقوق.
فإذن, أصحاب الدستور حين أرادوا وضع كيف خاص وضعوا, وحين أرادوا تبيان العلّة بيّنوا. بالتالي في الموضع الذي لم يضعوا فيه كيفاً خاصّاً, يكون الحق مطلقاً عن الكيفية. وفي الموضع الذي لم يعللوا فيه وجود الحق, يكون المقصود هو ظاهر النص بدون التفات للعلة والمقاصد التي يعتبر ذكرها تقييداً للحق من وجه إذ يسقط المعلول بسقوط علّته ويتقيد بحسبها.
وعلى ذلك, لو نظرنا في حق الكلام سنجد أنه غير مُكيّف وغير مُعلّل. بالتالي هو مطلق, وكل كلام مقبول. والمقصود صورته ونصه وظاهره, فلا يجوز تقييده بالعلل والمقاصد المفترضة.
وبالرغم من وضوح ما سبق لأي دارس للنص, إلا أنني إلى الآن لم أجد من ينبّه على ذلك, لا في أحكام المحكمة العليا ولا في الفقه والتنظير القانوني, ولعله موجود إلا أنني قرأت إلى الآن أحسن ما كُتب في ذلك فلم أجده. أي لم أجد الحجة السابقة بالترتيب الذي ذكرته لك, والذي يجمع بين الاكتفاء بالنص الحرفي وبين الفهم العقلي له بالقرائن الداخلية لا الافتراضات التاريخية الخارجية والتخيّلات الفلسفية ظاهراً والسياسية باطناً.
فالنصّ واضح, ومقصد واضع الدستور واضح, من حيث اللغة ومن حيث القرائن الداخلية القطعية. وخلاصته بصياغتنا هو: التبيين فوق التقنين.
أما سبب اختلافهم فيرجع غالباً إلى اعتبارات سياسية والظروف الخارجية للدولة والأمة. فحين أرادوا المشاركة في الحرب العالمية, نقض القاضي هولمز حرية الكلام, لكن بعد أن انتهت الحرب نقضوا ذلك الحكم بل القاضي هولمز نفسه رجع عن رأيه الأول. وحين أرادوا توحيد الولايات في بادئ أمرهم, كتبوا حق الكلام المطلق, لكن بعد أن حصل التوحيد وأُقيمت الحكومة الفيدرالية, وضع الرئيس آدمز أي في أيامه قانوناً يمنع انتقاد الرئيس وسياسته وزج بالمتكلمين ضده في السجن. وعلى هذا النسق. فالتركيز عندهم ليس دائماً على النص والدراسة, بل على الشخص والسياسة. يعني..مجرد بشر! (إلا أنهم بالنسبة للدول صاروا في البشر كالجوهر في الحجر).

قال: هل من حجّة أخرى على معنى إطلاق حرية الكلام في الدستور الأمريكي؟
قلت:-
حين نتكلم عن حرية الكلام، المقصود إما مضامين الكلام و وإما طريقة الكلام و وإما تجليات الكلام وإما اجراءات الكلام.
مضامين الكلام هي مثلا الكلام في الدين والكلام في السياسة والكلام في الأشخاص، والكلام القبيح، والكلام المسئ، والكلام بالدعوة إلى العنف، وما أشبه من مضامين.
طريقة الكلام هي مثلا الصراخ أو خفض الصوت وما شابه من طرق إلقاء.

تجليات الكلام هي مثل الكتابة والخطابة.

إجراءات الكلام هي تحديد المكان والزمان الذي يجوز فيه الكلام، وكذلك تحديد وقت لكل متكلم، وما شابه من أمور تنظيمية لا تختص بالكلام بل تختص بكل عملية مباحة حتى الأكل وشرب الماء فيوجد مواضع لا يجوز فيها شرب الماء لأسباب أمنية وصحية مثلاً لا بمعنى أن شرب الماء ممنوع، بل شرب الماء في هذا الموضع وذلك الوقت وفي ظروف مخصوصة يعتبر ممنوعاً.

فإذن توجد أربعة جوانب رئيسية؛ المضمون والطريقة والتجلي والإجراءات. فلابد من تحديد أي هذه الجواب يقصد النصّ الدستوري حين يقول "حرية الكلام". وحين لا يحدد النصّ أي الجوانب الأربعة يقصد، فإن أوّل ما نقطع به هو أن المقصود بحرية الكلام حرية مضمون الكلام. لأن التجلي في الخطابة والكتابة أمر مفروغ منه بحكم ورود بند يتعلق بحرية الصحافة في التعديل الأوّل. والطريقة لا يرى عاقل بوضع نصّ دستوري جوهري يقصد أهله به تقييد الانفعال في التكلّم مثلاً، هذا لم يقل به أحد ولا مارسه ولا يدعو إليه أحد من الفقهاء. فيبقى لمعنى حرية الكلام في مثل ذلك المكان الخطير إما حرية المضمون، وإما الحرية من الإجراءات. وأما الطريقة والتجلي فيدخلا ضمناً في أي حرية للمضمون أو حرية من الإجراءات.

المقدّمة الثانية؛ كلمة ABRIDGING الواردة في الدستور. إما أن يكون المقصود منها "إفناء" أو "تقييد". وفي بعض الأمور يكون كل تقييد إلغاء، وبعض الأمور يمكن تقييدها بدون إلغاءها. مثلاً: لو جاء ابنك وقال لك "أبي أريد أن ألعب كرة القدم". فإن قلت له "هات الكرة، واذهب إلى غرفتك لا يوجد لعب". فأنت الآن قد ألغيت فكرة لعب الكرة بالمرّة. لكن لو قلت له "لا تلعب الآن، لأن عندنا ضيوف" أو "لا تلعب في غرفة المعيشة" أو "لا تلعب فقد جاء وقت النوم". ففي هذه الحالات أنت تفهمه أنه لو لم يكن ثمة ضيوف كان بإمكانه اللعب، ولو خرج إلى محل مناسب لركل الكرة لأمكنه اللعب، ولو لم يكن وقت النوم بل كان وقت إجازة مثلاً لجاز له اللعب. هنا أنت لا تلغي فكرة اللعب بالمرّة، بل تقيّدها بعلّة وزمان ومكان. فأنت تبيح اللعب لكن في ضمن إجراءآت معيّنة. حسناً. بعض النصوص، أي تقييد لها هو كسر لها، إما أبيض وإما أسود ولا مجال للرمادي بينهما. فمثلاً؛ لو ورد نص يقول "ليس للقاضي الحكم بقتل أي إنسان". فهذا النص بالمطلق هكذا لا يحتمل أي استثناء. لأن أي استثناء هو كسر للنص، أيا كان التعليل وأيا كان التفسير وأيا كانت الغاية، كل ذلك لا يهم. بمجرّد أن يحكم القاضي بقتل إنسان فقد كسر وألغى وأفنى نص "ليس للقاضي الحكم بقتل أي إنسان" حسب هذه الصورة النصّية والصياغة القانونية. فإن كان النصّ دستورياً ملزماً مهيمناً، فحينها كل حكم قضائي بقتل أي إنسان يعتبر لاغ وباطل. والآن لندخل في النصّ الأمريكي. "ليس للكونغرس أن يسنّ قانوناً..يتعلق ب(أبريدجينغ) حريةً الكلام". قبل أن ننظر في كلمة أبريدجنغ، لننظر في معنى "حرية الكلام". هل "حرية الكلام" هي من الأفكار والمفاهيم التي تحتمل الاستثناء والمنطقة الرمادية، أم أنها من الصنف الذي لا يقبل إلا السواد أو البياض؟ الجواب القطعي هو أنها إما أبيض وإما أسود. وذلك لأن الكلام (بمعنى المضامين بشكل رئيسي في هذه المرحلة)، إما أن يكون مقيّداً أو مطلقاً، ولا ثالث في البين. وكل الأمم، حتى أعتى الطغاة من أعتى الأزمنة، تقول بجواز الكلام المقيّد. لا يوجد جديد حين يقول النصّ الدستوري "نحن نحمي حرية الكلام المقيد". الكلام المقيّد محمي حتى عند أعتى الجبابرة وأطغى الفراعنة. اللهم الفرق هو في مدى القيد والعقوبة المفروضة على مخالف القيد، والقيد لا نعتبره هنا قيداً إلا إن كان مقترناً بعقوبة قانونية. فإذن حين يقول الدستور الأمريكي "حرية الكلام". فالمقصود قطعاً هو عدم جواز وضع

أي قيد على الكلام. كما أن الإنسان إما أن يكون حرّاً وإما أن يكون عبداً، لا يوجد شئ بينهما. لا يوجد نصف حر ونصف عبد. من كانت فيه ولو شعرة من العبودية لإنسان آخر فهو عبد. كما أن الطعام مهما كان لذيذاً لو كان فيه السمّ فهو ليس بغذاء لكنه سمّ، بل الأمر أسوأ من ذلك وأظهر. الكلام إما حرّ وإما مقيّد. كل الأمم وبلا استثناء تقول بالكلام المقيّد. فحين يتكلم الدستور عن حرية الكلام فإنه لابد أن يقصد الكلام بدون أي قيد. هذا مفهوم ضروري.

أما كلمة "أبريدجنغ"، فإن أقصى ما يمكن فهمه منها لصالح مذهب التقييد هو أن يكون المقصود بها ليس مضمون الكلام ولا طريقته ولا تجلياته، بل المقصود إجراءاته. فكل كلام، أيا كان مضمونه، وأيا كانت طريقة إلقاءه، وأيا كانت تجلياته، جائز ومباح ولا يجوز وضع قانون يقيّده. لكن قد يوضع القانون بخصوص تحديد الأماكن العامّة التي يجوز فيها التكلّم والظروف الخارجية. وحتى هذا المذهب لا يستقيم مع النصّ ومع المنطق. لأن أقصى ما يستشهد به أصحاب هذا المذهب هو أن يقولوا "فهل يجوز لشخص أن يقتحم البيت الأبيض ليتكلم بما يشاء" والجواب عن هذه الحجج السخيفة "الجريمة في كلمة (يقتحم) وليست في (يتكلم)". وكذلك في كل حجج مشابهة، ستجد أن الجريمة تقع في شئ غير نفس الكلام. بدليل أن الرئيس الأمريكي لو دعا شخصاً إلى البيت الأبيض، ودخل ذلك الشخص بناء على ذلك إلى البيت الأبيض، فإن له التكلم بما يشاء حسب الدستور، لكن لو اقتحم البيت الأبيض أو أي ممتلكات عامّة أو خاصّة وتكلّم بأحسن وأعذب وأطيب وأشرف كلام على الإطلاق باعتراف جميع الكائنات السماوية والأرضية فإنه مع ذلك سيُعتَبَر مُجرماً. فلو تكلّم بحق وخير واقتحم يصير مجرماً، ولو تكلم بباطل وشرّ ودخل طوعاً لا يكون مجرماً. العبرة ليست بمضمون كلامه وطريقته وتجلياته، العبرة بكيفية دخوله إلى المكان وما فعله فيه من خرق للإجراءات الذي يُفتَرَض أنه قابل لها أو عارف بها وراض بها حين ذهب طوعاً إلى ذلك المكان. وبهذا يُرَدّ على كل حجّة من قبيل "هل يجوز له مقاطعة الأستاذ في الجامعة ليتكلّم بما يشاء" والجواب "ليس له مقاطعة الأستاذ في الجامعة من أجل أي شئ إلا بإذن الأستاذ حتى لو كان سيتكلّم بشئ يريده الأستاذ منه وتكلّم بمقاطعة فإنه يكون قد خالف الإجراءات المتبعة في الفصل والتي يُفتَرَض أنه رضي بها حين جاء طوعاً إلى الفصل ولم يجبره أحد على ذلك". وعلى هذا القياس.

الخلاصة: حرية الكلام إما أن تعني الحرية المطلقة وإما أن لا تعني شيئاً.

قال: هل يوجد شئ أقوى يدلّ على معنى الحرية الذي ذكرته من نفس نصّ الدستور والقرائن الداخلية؟

قلت: يوجد. وذلك أنك لا تجد في الوثيقة كلمة "حرية" إلا مقترنة بشئ مطلق، ولا تجد كلمة "حق" إلا مقيّدة. وفي نفس النصّ. فهذه الوثيقة ليس من الدقيق تسميتها وثيقة الحقوق، بل وثيقة الحريات والحقوق والسلطات.

بيان ذلك: نجد أن كلمة حرية وردت في ثلاث مواضع فقط: الأول حرية ممارسة الدين. (تعديل ١/ فقرة٢). الثاني حرية الكلام. (تعديل ١/فقرة 3). الثالث حرية الصحافة. (ت ١/ف ٤). هذه هي الحريات الوحيدة في الدستور الأمريكي الأصلي. والأمريكي ليس حرّاً بناء عليه إلا في هذه الموارد الثلاثة فقط لا غير. فكثر الكلام عن "الحرية" عند الأمريكان وغيرهم هراء.

فيما عدا تلك الحريات الثلاث، الديانة والكلمة والصحافة، فإنك لا تجد الدستور الدقيق لدرجة عجيبة إلا لفظة "حق" (رايت). وضع في بالك أن ما أذكره لك هنا لم أجده عند أحد حتى الآن، لا قضاة المحكمة العليا الذين كثيراً ما يخلطون بين الحرية والحق، ويستعملونهما كأنهما من المترادفات التامّة في

الدستور، ولا عند فقهاء الدستور وأنصار التعديل الأوّل والثاني (المتعلق بالسلاح) خصوصاً. بل نجد خلطاً آخراً وهو استبدال "كلام" الواردة في الدستور، ب"التعبير" (اكسبريشن) الشائعة، والتي تمت ترجمتها في القوانين العربية أيضاً بذلك الخطأ (مصيبة التقليد، والخطأ في التقليد في آن واحد) فصارت عندنا عبارة "حرية التعبير". وأحسن تجلّي لذلك الخطأ المزدوج هي عبارة قرأتها اليوم في كتاب أمريكي ينقل حيثيات جلسة للمحكمة العليا الأمريكية في قضية متعلقة بالتعديل الأول (كوهن ضد كاليفورنيا كتبها القاضي هرلان بمعبّراً عن رأي المحكمة وذلك في قوله:

"The constitutional right of free expression"

وهنا نجد ثلاثة أخطاء: جعل الحرية "حقّاً". وجعل الكلام الكلام "تعبيراً". وجمع بين الحقّ والحرية في جملة واحدة. وكل ذلك بالنسبة لنص الدستور أمر غير مقبول. فالأوّل ضدّ المنطق وضد استعمال الدستور، والثاني استعمال للفظة مغايرة للفظة الدستور وهو استعمال يوسّع من دلالة النصّ بنحو خطير لأن صفع الإنسان على وجهه أيضاً نوع من التعبير وكل فعل إنساني هو تعبير (اكسبريشن) فحين تقول "حرية تعبير" أنت تقول "غابة بلا قوانين". والثالث تناقض في التعبير، كأن تقول "فوق تحت" أو "مفلس ثري".

لو استقرأنا الدستور سنجد أنه يذكر كلمة "حقّ" فقط حين يكون الحق مقيّداً ومشروطاً. لننظر في التعديلات العشرة إن شاء الله ونرى إن كانت نظريتنا هذه صحيحة؛

المورد الأول، ت١/ف٥. {Th right of the people peaceably to assemble}. {حق الناس في التجمع السلمي}. أقول: لاحظ أن التعديل الأول في فقراته الثلاثة السابقة على هذه كلّها وردت تحت مسمّى "حرية". الأول {free exercis} للدين. الثاني {freedom of speech}. الثالث {freedom of the press}. فالوثيقة افتتحت بمنع الكونغرس بتأسيس دين (ت١/ف١). ثم الحريات الثلاث. فالأوّل تكليف على المُشرّع. ثم ثلاثة حريات للشعب. ثم تبدأ الحقوق. وأوّل الحقوق هو حقّ التجمع السلمي. فتجد النص تبدّل من حرية إلى حقّ. {The right}. لماذا؟ لأن ليس كل تجمع مقبول. فيوجد تجمع غير سلمي، يوجد تجمع فوضوي يؤدي إلى تخريب البيوت والأسواق مثلاً. يوجد أنواع مختلفة من التجمع، بعضها مقبول وبعضها غير مقبول عند واضعي الدستور، ولذلك أوردوا كلمة "سلمي" قبل إيراد كلمة "تجمع"، وهذه نقطة دقيقة جدّاً. أي تم ذكر القيد والشرط والنوع، قبل ذكر الحقّ ذاته، فدقق. وحتى إن لم يفعلوا ذلك لكان المعنى العام واحداً، لكنهم دققوا وذكروا القيد قبل ذكر الحق. لاحظ أن كلمة {peaceably} وردت قبل فعل {to assemble}. ولو وردت بالترتيب المعاكس لأفادت نفس المعنى العام وهو أن التجمع المقبول قانوناً هو السلمي فقط. هذا هو الدليل الأوّل على تمييز الدستور بين معنى الحرية ومعنى الحق.

المورد الثاني، ت١/ف٦. {the right of the people…to petition the government for a redress of grievances}. {حق الناس...في تقديم عريضة للحكومة للنظر في الشكاوى} هذه ترجمة سريعة. الفكرة هنا أن تقديم الشكاوى للحكومة من الحقوق، ولأن لكل حق واجب، أي الحق من طرف يقتضي وجود طرف آخر عليه واجب ما، وحق تقديم شكوى من طرف المواطن يعني على الحكومة واجب قبول تلك الشكوى، فهل الحقّ مطلق؟ كلّا، لأنه توجد قيود مثل مَن له حق تقديم الشكوى، وكيف ومتى وأين ومواضيع الشكوى وقد توجد أمور لا يمنع الكونغرس الشكوى فيها. والأهم من ذلك أن النصّ معلل، فالشكوى للحكومة لابد أن تكون في موضوع معين، أي حق تقديم عريضة للحكومة ليس مطلقاً، ولذلك وردت عبارة {for a redress} فكلمة {for} تعني {من أجل} مثل لام التعليل في العربية. بالتالي

ليس كل تقديم عريضة مقبول، بل لابد أن يكون مقيّداً ب{من أجل} كذا الوارد في النصّ. فهنا نجد مرّة أخرى الحق لكنه مقيّد من أكثر من جهة.

المورد الثالث وهو خطير خصوصاً في هذا الوقت، ت٢. {A well regulated militia, being necessary to the security of a free state, the right of the people to keep and beat arms, shall not be infringed.}. لاحظ هنا أن حمل السلاح {حق} وليس حرية. وإن كان الكثير من أنصار هذا التعديل يعاملونه وكأنه حرية، فيعارضون أي تقييد له أو تفعيل ذلك التقييد. ولأنه حق، فنجد أن النصّ مشحون بالقيود في ذاته. فيبدأ بتقييد فكرة الحقّ كلّها بذكر علّة وجود هذا الحق، وهذا أمر نادر وشاذ في الدستور، أي تعليل الحق، في بقية الحريات والحقوق والسلطات لا نجد إلا ذكر المعنى بدون تعليله. والتعليل قيد كما هو معلوم، لأن سقوط العلّة يوجب سقوط المعلول، وتغيّر العلّة يوجب تغيّر المعلول، ووجود طريقة أفضل لتحقيق العلّة يوجب تبدّل المعلول. حين نعرف مقصد الشئ يصير الشئ مقيّداً بذلك المقصد دون غيره من الاحتمالات، ومصيره مرتبط بمدى تفعيله للمقصد وبمدى الرضا عن المقصد. وهكذا يبدأ التعديل الثاني بتعليل، فهو قيد. ونلاحظ هنا أيضاً أن القيد ورد قبل الحق. فإذا تأملنا في التعليل، سنجد أنه قيد فوق قيد. وذلك أنه يتكوّن من جملتين: الأولى فكرة الميليشا المنظّمة جيّداً. فإذن حمل السلاح لابد أن يخدم فكرة "الميليشا المنظّمة جيّداً". وهنا نجد الميليشا واردة بصيغة المفرد، وهذه تحتاج إلى تأمل لأن المفرد قد يرد بمعنى الجنس، وقد يرد بمعنى الانفراد، فدعنا من هذه الآن. لكن المقطوع به أن "الميليشا" جماعة، وليست أفراداً معزولين ومنفردين. والميليشا لها تنظيم معيّن، ولذلك وردت فكرة التنظيم، وليس أي تنظيم، بل التنظيم الجيّد. والأفراد المعزولين والمنفردين لا يمكن بأي نحو اعتبارهم يخدون فكرة التنظيم، فضلاً عن التنظيم الجيّد الذي ينبني عليه الحقّ. الجملة الثانية تعليل للعلّة، وشرح لها وهو قيد عليها، وهي أن الميليشا المنظّمة جيّداً {ضرورية لأمن الدولة الحرّة}. وهذه هي المرّة الرابعة والأخيرة التي ترد فيها كلمة حرّية، ولاحظ أنها مرتبطة بالدولة والولاية ككل، وحرية هذه وسيادتها وعدم تدخّل الخارجين عنها فيها أمر مفروغ منه، وعلى هذا النسق باقي الحريات الثلاث. نرجع إلى النصّ. النصّ يقول ضمنياً: حق حمل السلاح لا يجوز التدخلّ فيه لأن وجود ميليشا منظّمة جيّداً أمر ضروري لأمن الدولة الحرّة. وهنا قيود: القيد الأول فكرة الميليشا. ثم هذه الفكرة مقيدة بالتنظيم. ثم التنظيم مقيد بالجودة. فهذه ثلاث قيود. القيد الرابع الذي يبيح فكرة الميليشا ذاتها هو كونها {ضرورية لأمن الدولة}. وهذا ليس أمراً ضرورياً في ذات الوجود ودوماً. بل قد يكون ضرورياً وقد يكون حاجياً وقد يكون كمالياً، إن أردنا استخدام التقسيم المنطقي الإسلامي. فليس كل أمر لازم لشئ هو ضروري له، الضرورة فكرة خاصّة وحالة خاصّة، كما تقول الماء ضروري لحياة الإنسان. ولا أحد يقول بأن أكل الكيك والآيس كريم ضروري لحياة الإنسان. فإذا حدث وأن قيل "أكل الكيك ضروري لحياة الإنسان، ولذلك لا يجوز التدخل في حقّ أكل الكيك" فالمعنى الضمني المفهوم بالعقل هو أن واضع هذا الحق كان يعيش في ظروف أكل الكيك فيها ضروري لحياة الإنسان، فإذا تبدّلت الظروف وصار أكل الكيك مختصّاً بترف الإنسان لا بحياته، أو إن تم اكتشاف أن أكل الكيك مضرّ بحياة الإنسان، فحينها يمكن تقييد ذلك الحقّ واستبداله بما هو أولى منه في تحقيق المقصد الذي هو "حياة الإنسان". وعلى هذا القياس التام حقّ حمل السلاح في الدستور الأمريكي. حين يكون حمل السلاح أمراً {ضرورياً} وليس حاجياً أو كمالياً، {لأمن الدولة} وليس لأمن الأفراد والأشخاص الذين تتكفّل الدولة بحمايتهم بشرطتها، فالنصّ ليس فيه أي حماية للأشخاص بذلك السلاح، بل حماية للدولة

{free state} وليس {free citizens} مثلاً، وهذا قيد خامس، حينها فقط يتم ذكر {حق الناس في ملك وحمل الأسلحة}. لاحظ كمّية القيود وعمقها في صلب الحقّ. وهذا شاهد ثالث على نظريتنا.

المورد الرابع، ت٤. {حق الناس بالأمن في أشخاصهم وبيوتهم وأوراقهم وآثارهم، ضد التفتيش والمصادرة غير المعقولة، لا يجوز خرقه، وإصدار مذكرات التفتيش لابد أن يعتمد على سبب معقول مؤيداً بقَسَم أو تأكيد، وأن يصف مكان التفتيش والأشخاص أو الأشياء التي سيتم التحفظ عليها}. هنا بدأ بالحقّ، ثم ذكر أنواعاً من القيود. أي ليس للناس "حق مطلق" بالأمن في أشخاصهم وممتلكاتهم. ولذلك لم يذكر الحرية، بل الحقّ. ثم نصّ في التعديل ذاته متى يجوز سلب الناس ذلك الأمن على ذواتهم وممتلكاتهم. فالتفيش جائز، بشرط أن يكون معقولاً. الحيازة جائزة، بشرط أن تكون معقولة. وهكذا. فإذن مرّة رابعة، ذكر حقّاً، ثم قيّده وألغاه في حالات معيّنة، وهذا معنى القيد، أي أنه لا اعتبار للحقّ في حالات معيّنة. وكذلك في التعديل الخامس تجد أنه يذكر أنه لا يجوز سلب الناس حياتهم أو حريتهم أو ممتلكاتهم إلا -تأمل الاستثناء-إلا باتباع الاجراءات القانونية اللازمة، وبتعويض مناسب، وما أشبه من استثناءات. وهنا نتيجة خطيرة: أنت لا تملك حرية الحياة، ولا حرية الحرية، ولا حرية الممتلكات. كل ذلك مقيّد ويمكن سلبه منك في حالات معيّنة. مثل القصاص والسجن والمصادرة للمصلحة العامّة. وهذا من أعجب الأشياء في الدستور؛ أنت حرّ في ممارسة شعائرتك، وحر في كلامك، وحر في الصحافة، لكنك لست حرّاً في حياتك ولا حريتك ولا ممتلكاتك. لم نذكر التعديل الخامس في الموارد لأن النصّ لم يذكر كلمة حرية أو كلمة حقّ. ونحن نتتبع استعمالات هاتين الكلمتين في الدستور حصراً. لكنا ذكرناها من قبيل التأكيد على النظرية العامّة التي طرحناها.

المورد الخامس، ت٦. هنا نجد كلمة الحقّ. والحق هو {الحق في محاكمة سريعة وعلنية...}إلى آخر ما ورد من تفاصيل لهذا الحق. هل يوجد قيد؟ نعم. القيد هو أوّل جملة في التعديل. {في كل المحاكمات الجنائية..} ثم يصف الحق. بالتالي، في غير المحاكمات الجنائية، ذلك الحقّ غير ضروري حسب الدستور. ولذلك مثلاً تجد في تفاصيل الحق وجود هيئة محلّفين. ومن المعلوم أن ليس كل محاكمة في كل قضية يجب أن يكون فيها هيئة محلّفين. وكذلك المحاكمة {السريعة} ليست من الحقوق في كل قضية من أي نوع. وكذلك كونها {علنية}. إلى آخر ما ورد. فالقيد الأكبر هنا هو {في كل المحاكمات الجنائية}، بالتالي في غير المحاكمات الجنائية، لا ينطبق هذا النصّ. فالحقّ مقيّد بالجنائية فقط.

المورد السادس، ت٧. الحق هنا هو {الحق في المحاكمة بواسطة هيئة محلّفين}. وكالسابقة، بدأ بذكر القيد. والقيد من شرطين: نوع القضية هو {common law}، أي القانون العام. والشرط الثاني هو قيد على نوع القضية، وذلك بأن يكون موضع الخلاف {يتجاوز عشرين دولاراً}. حينها يحقّ له محاكمة علنية. بالتالي إن كانت قضية قانون عام، لكن الخلاف في عشرة دولارات، فحينها يسقط حقّه في محاكمة علنية. ولا يخفى أن ٢٠$ هنا هي بحد ذاتها قيد من وجه آخر، لأن ٢٠$ في ذلك الزمان ليست مثل ٢٠$ في هذا الزمان، والعبرة في النقود بقيمتها وقوّتها الشرائية وليست بالعدد المرسوم عليها، وإلا لأخذنا كلّنا "الملايين" من لبنان وذهبنا بها إلى الأردن وعشنا كالملوك.

المورد السابع، ت٩. {التعداد الوارد في الدستور لبعض الحقوق، لا يجوز فهمه على أنه ينفي أو يرفض غيرها إن أرادها الناس}. لا أدقق في الترجمة وإنما أوصل المفيد فقط. هنا نجد كلمة حقوق بالجمع. والمقصود أن للناس إضافة حقوق أخرى غير الواردة هنا. فالتعداد هنا غير حصري. بالتالي الحقوق مقيّدة بإرادة الناس. والحقوق فقط. ولم يقل {الحقوق والحريات}. فالنصّ فرّق بين الاثنين. ثم

في التعديل العاشر والأخير نجد أنه يذكر السلطات، وهو شئ غير الحقوق وغير الحريات، فيقول {السلطات غير المفوضة للولايات المتحدة بواسطة الدستور، ولا المحرّمة بواسطته على الولايات، محفوظة للولايات ..أو للناس}. فإذن الدستور أعطى سلطات وليس فقط حريات وحقوق. يوجد سلطة أعطاها للولايات المتحدة أي الحكومة الفيدرالية الأحادية. ويوجد سلطة أعطاها للولايات المختلفة. ويوجد سلطة محفوظة للناس. ففي حال كانت السلطة غير مفوّضة للفيدرالية، ولا محرّمة على الولاية، فتبقى للولاية وللناس. فالدستور لم يعطي الولايات ولا الناس حقّ تغيير الحريات، بل فقط إضافة حقوق على الحقوق المذكورة في التعديلات الثمانية الأولى. فالحريات الثلاث ليس للحكومة الاتحادية ولا للولايات ولا للناس تقييدها. وإنما لهم الكلام في الحقوق وقيودها.

الموارد الستّة الأولى أدلّة قاطعة على صحة النظرية، وهي أدلة ظاهرة وواضحة. والمورد السابع ليس له ذلك الوضوح لأنه لا يتعلق بموضوع الحقوق مباشرة وإنما يتكلم عن فكرة الحقوق عموماً. وستّة أدلّة من أصل عشرة بنود، وهو استقراء تام لا استثناء له، هي حجّة قاطعة على نظرية التمييز بين الحريات والحقوق، وأن الحريات مطلقة والحقوق مقيّدة، أي الحرية لا يمكن تقييدها لأن تقييدها إلغاء لها، بينما الحقوق يجوز تقييدها وإلغاءها في حالات معيّنة. الحرية واحدة لكن العبودية لها درجات.

...-...

في ضوء هذا النصّ المطلق، تعالوا ننظر بماذا حكم قضاة المحكمة العليا الأمريكية و نرى مدى التزامهم بدستور أبائهم و مدى انجرافهم مع تيّار الطغيان الذي ما فتئ ينحدر إليه الإنسان.

..........—-..........

(القضية الأولى : شِنْك ضد الولايات المتحدة سنة ١٩١٩م)

القاضي هولمز عبّر عن رأي المحكمة المُجمع عليه من القضاة التسعة. و الحُكم فيه ثلاثة مقاطع رئيسية. المقطع الأوّل يذكر المطبوعة المنشورة التي أدّت إلى اتّهام شنك و أصحابه، أي الحادثة. المقطع الثاني يذكر تفسير القاضي للغاية من المنشورة، أي النيّة. المقطع الثالث و هو لبّ الحكم فيه جواب القاضي عن اعتراضين على تجريمهم لفعل شنك: الاعتراض بحقّ حرية التعبير. وَ الاعتراض بأن المطبوعة لم تُحدث أثرا واقعيا. و هذا المقطع فيه الفلسفة. و بعد هذه الرؤية الشاملة تعالوا ننظر تفصيلا.

المقطع الأوّل: الحادثة.

-{ الوثيقة محلّ البحث على صَفْحَتَيْ المطبوعة الأولى مذكور الجزء الأوّل من التعديل الثالث عشر}.

نقول:
١- التعديل الثالث عشر من الدستور من قسمين، الأوّل منهما نصّه "لا العبودية و لا الخدمة الإجبارية، إلا كعقوبة على جريمة حيث الشخص قد حُكم عليه حسب اللازم، يمكن أن توجد في الولايات المتحدة، أو أي موضع تابع لسلطتها".

٢-المستند محلّ البحث هو مطوية طبعها و نشرها رجل اسمه شارلز شنيك و آخرين، و ذلك بعد دخول الحكومة الأمريكية في الحرب المعروفة بالعالمية الأولى في يوم ٦ شهر ٤ سنة ١٩١٧م. الرأي العام الأمريكي كان منقسما تجاه هذه الحرب. و لإسكات الأصوات المعارضة للحرب التي دخلت فيها الحكومة، تم تقديم مشروع قانون التجسس في يوم ٤ شهر ٥ سنة ١٩١٧م (لاحظ أنه بعد تاريخ دخول الحرب فعليا) و تمت المصادقة النهائية على هذا المشروع من قبل الرئيس ويلسون بسرعة نسبية في يوم ١٥ شهر ٦ سنة ١٩١٧م. و بناء على هذا القانون حوكم شنك. و هذا القانون بكل بساطة جعل أي معارضة للحكومة الأمريكية و قراراتها في هذه الحرب بالتضمن جريمة.

٣- الحكم يبدأ بوصف المطوية التي طبعها شنيك و الأجزاء التي توجب اعتبارها جريمة حسب قانون التجسس. قبل أن ندخل في تفاصيل مستند شنك، يجب أن نُذكّر بأنها مجرّد "كلام". رأي. دعوة سلمية. و بناء على هذا فقط يجب أن تكون خارجة عن قائمة الجرائم، و محاكمة أصحابها عمل غير قانوني بناء على نصّ حرية التعبير. ثم إذا دخلنا في المضمون من باب الاستئناس سنجد أن أوّل حجّة ذكرها شنك هي الدستور الأمريكي نفسه! شنك كان مُعارضا بالأخصّ للتجنيد الإجباري الذي فرضته الحكومة الأمريكية. فاستشهد بالتعديل الثالث عشر الذي يمنع العبودية و يمنع الخدمة الإجبارية لغير المجرمين كما هو واضح من ذات نصّه الذي لا يحتاج إلى أي تفسير. فلنكمل.

-{التعديل الثالث عشر، قالت (الوثيقة) أن الفكرة المتضمنة فيه (أي في التعديل) قد خُولفت بقانون التجنيد، و أن المُجَنَّد (إجبارياً) إنما هو أفضل بقليل من المحكوم عليه (بجريمة)}.

نقول:
حجّة شنك واضحة و مفهومة. بل إنها أقلّ ما يقال. لأن المجرم الذي يُعاقب بخدمة إجبارية في السجن مثلا، إنما يعمل في عمل سلمي و في بلاده و قد ارتكب جريمة تُبرر إلى حد ما حكم الخدمة الإجبارية و ذلك يُريح ضميره إلى حدّ ما، بينما المُجنّد إجباريا يعمل في عمل حربي قتالي دموي و في بلاد غريبة لا علاقة له بها و في قضية لا علاقة له بها و هو لم يرتكب أي جريمة تبرر ذلك و قد لا يفهم أصلا سبب هذه الحرب بالكلية إلى حدّ كافي و ذنبه الوحيد هو أن عمره و هيئته الجسمانية على شاكلة معيّنة يقبلها الجيش. فقول شنك أن المُجنّد أفضل "بقليل" من المُجرم غير دقيق إلى حدّ كبير، لكن المعنى الذي أراده صحيح من وجه و لا يوجب أي عقوبة بل مثوبة.

-{بلغة حماسية صرخ معلنا بأن التجنيد (الإجباري) طغيان بأسوأ صوره و خطأ فاحش متوحش ضدّ الإنسانية لمصلحة الأقلية المختارة من وول ستريت. قال "لا تخضع للتخويف"، لكن في الصورة على الأقلّ قيّد نفسه بالاجراءات السلمية كتقديم شكوى (للحكومة) لإلغاء القانون.}

نقول:
١- التعليق على لغة الكاتب بأنها كانت "حماسية" أو هادئة، فضلا عن أنه تخمين من القارئ إلى حدّ كبير، فإنه من أساليب الكتابة و الخطابة و التدخّل فيها و جعلها سببا و لو غير مباشر للحكم على المتكلّم هو ارتكاب لخطأ فوق خطأ فوق خطأ. فالخطأ الأوّل الاعتراض على أصل التعبير، و الخطأ الثاني الاعتراض على مضمون التعبير، و الخطأ الثالث الاعتراض على أسلوب التعبير. و هذه الأخطاء قد أحاطت بكل ما يمكن أن يدخل تحت تقييد حرية التعبير، بأسوأ معاني التقييد و أكثرها شمولية، و الذي يعني النقض التام للحق الدستوري، بكل معنى "التام".

٢- المصيبة الأكبر أن القاضي قد اعترف بأن شنك لم يدعو إلى العنف أو ارتكاب جرائم مادية ضد الحكومة الأمريكية بسبب قانون التجنيد الإجباري. قال القاضي بلغة تشكيكة {لكن في الصورة على الأقلّ قيّد نفسه بالإجراءات السلمية كتقديم شكوى للحكومة لإلغاء القانون}. فأوّلا تقديم شكوى للحكومة هو بحدّ ذاته حق من الحقوق الدستورية التي كفلها التعديل الأوّل في آخر جزء منه كما رأينا سابقا. فشنك لم يفعل أكثر من دعوة المواطنين بواسطة حقّ دستوري آخر هو حرية التعبير لمشاركته في السعي لإلغاء قانون من القوانين الوضعية و الفرعية غير الدستورية. أين الخطأ في هذا! ثانيا من أين جاء القاضي بأن معنى الكلام يختلف عن المعنى الظاهر من صورته. الرجل اقتصر على الدعوة السلمية أصلا و فرعا، فلماذا قال القاضي بأن هذه الدعوة السلمية كانت مجرّد "صورة"، و كأنه يلمح بل هو يقول في الواقع بتعليقه هذا في هذا الموضع و سياق و نص الحكم كلّه كما سنرى إن شاء الله بعد قليل، أن الرجل قصد شيئا وراء هذه الصورة، فهو كان يدعو إلى الإلغاء سلميا بواسطة الاشتكاء للحكومة...و لكن ماذا كان يريد؟! الانقلاب ! لا ندري من أين اخترع القاضي سوء النية و ألصقه الرجل إلصاقا بما لا يحتمله كلامه في دلالته المباشرة. أنا قلت لك "اذهب إلى السوق و اشتر لي لحما" فأنت فهمت من كلامي بأن أدعوك إلى خطف امرأة جميلة و أن قولي "لحما" صورته اللحم المعروف لكن باطنه دعوة إلى جريمة الخطف و المقصود به "امرأة"، أنا لم أقل ذلك لا من قريب و لا من بعيد، أنت فهمت ذلك و فعلت ما فعلت و قبضت عليك الشرطة، هل أُعاقب أنا أم أنت؟ واضح أنه أنت المجرم. كذلك شنك، دعى

إلى التغيير السلمي لقانون التجنيد الإجباري، و كل محترم لنفسه و لإنسانيته فعلا يجب أن يُعارض التجنيد الإجباري، و التغيير السلمي الذي عرضه الرجل هو نفس الطريق الذي أقرّت الحكومة الاتحادية في دستورها، فلنفرض أن ما توهمه القاضي كان صحيحا و أن في هذا الكلام احتمال سرّي باطني يدعو إلى العنف بشكل من أشكاله، فعلى من تقع مسؤولية فهم هذا السرّ المكنون، على الكاتب المسالم أم على القارئ المجرم؟ أحسب أن الجواب معلوم. و لو حمّلنا كل كاتب كل ما يفهمه من وراء سطوره القراء، لكانت صنعة الأحذية أسلم للإنسان من صنعة الكتابة، و لما نجى حتى الرب المتعالي من الاتهام بالإجرام بسبب فهم بعض "الإرهابيين" و "المتطرفين" لكلامه.

٣- ألمح شنك بأن التجنيد الإجباري استبداد بأسوأ صوره. موضوعيا، ما مدى صحة هذا التقييم؟لننظر. حين تقرر القيادة السياسية في بلد الدخول في حرب، لماذا تدخلها؟ إما لمصلحة أهل البلد أو لغير مصلحتهم. إن كانت لمصلحتهم، فعليها إقناعهم، و سيوجد من يعارض الحجج المقدّمة و سينقدها، و عمل القيادة حينها يجب أن يكون الردّ على هذه الحجج و تبيين زيفها أو كونها مرجوحة بغيرها. و في نهاية المطاف إن كانت الأكثرية موافقة ففيها الغنية و الكفاية، و يستحيل إقناع الكلّ بوجهة واحدة. و من سيقتنع بالحجج التي تبيّن أن المصلحة في غير ما تزعمه الأقلّية السياسية، لن يحتاج إلى شئ آخر ليؤيد موقفه هذا، و لن يبالي بما يقوله من يعارض الحرب. رجل اقتنع بأن الحرب في مصلحة بلاده، سيسارع بنفسه إلى التجنيد أو لا أقلّ سيقبله حين يُفرض عليه بالتجنيد الإجباري، و لن يؤثر فيه ما يقوله من يعارض فكرة التجنيد الإجباري. الجبر يعني مضادة الإرادة، أنت تريد س فتُجبر على فعل ص. فإن كانت فكرتك- و هي أصل الإرادة- و إرادتك مع س، لا معنى أصلا لوجود إجبار في حقك. حتى لو وقع عليك التجنيد "الإجباري" أنت غير مُجبر، بل ستراه كاصطفاء محمود. و في أسوأ الأحوال إن كنت ترى حقانية الحرب، لكنك لا تريد أن تحارب لكسل أو خوف مثلا، فإنك وقوع التجنيد عليك لن يكون إلا جبرا بأقلّ معاني الجبر الذي يزول مع شئ من الاعتياد غالبا. و من هنا نعلم بأن التجنيد الإجباري إنما وضع لأحد شخصين: شخص غير مقتنع بالحرب، و شخص لا يريد أن يُحارب مع اعتقاده بحقانية الحرب. أي وضع حرفيا ليجبر من لا يريد الحرب كليا أو جزئيا. و ما هو الاستبداد و الطغيان؟ هو جبر الإنسان عادة على أمور سلمية و اجتماعية و سياسية و كيفيات معيشية لا يريدها. فإن أجبرته على القتل و التعرّض للقتل و التعذيب و التشويه و الآلام النفسانية و البدنية التي لا يعلمها إلا الله و التي تسببها الحروب، فماذا بقي من الطغيان و الاستبداد إذن ! الاستبداد على قسمين، استبداد في الحياة و استبداد للموت، الأوّل تبقى فيه حيا و لا تتعرّض فيه للموت مباشرة، أما الآخر فإنه يصل بك إلى نهاية الحياة نفسها. فإذن التجنيد الإجباري هو حقا {طغيان بأسوأ صوره} لأنه لا يوجد أسوأ من الموت و القتل و التعذيب. هذه آخر حدّ يمكن أن يصل إليها مستبدّ. هذا كله إن كانت الحرب حقا في مصلحة أهل البلد. و هو ما يغطّيه القسم الأوّل من قول شنك. أما القسم الثاني فهي دعوى منه بأن هذا التجنيد لهذه الحرب العالمية الأولى تحديدا إنما قبلتها الحكومة لأنها من مصلحة رجال وول ستريت أي أصحاب الأموال و الأثرياء. و هذا الرأي لم يتفرّد به شنك بل كان يقول به غيره حتى من قبل دخول الأمريكان للحرب في ١٩١٧م، بل قبل ذلك بسنوات. و لا نريد أن نخوض في مدى صحّة ذلك أو رجحان هذا الرأي من عدمه، لكن من يعلم السياسة الأمريكية و كيفية إدارتها خصوصا في مطلع القرن العشرين، لا يستغرب من هذا الرأي أبدا. الحاصل: سواء كانت الحرب في مصلحة أهل البلد أم لا، التجنيد الإجباري خطأ فاحش. فحتى موضوعيا، قول شنك هو الصحيح، و في أدنى

حدّ هو رأي مسنود و مقبول في الآراء المعتبرة، و لذلك في دول العالم لا تكاد ترى التجنيد الإجباري إلا في حكومة استبدادية.

٤- نقل القاضي قول شنك لقارئه "لا تخضع للتخويف" و التهديد و التهويل. فماذا يريد القاضي بذلك؟ شنك ختم بدعوة سلمية للسعي في إلغاء التجنيد. بالتالي هو يدعو لشئ معارض لما استقرّ عليه رأي الحكومة و له الكثير من المؤيدين في الشعب الأمريكي، أي صار رأيا سائدا. و من المعتاد في النفس البشرية أنها تخاف من معارضة السائد و السباحة عكس التيّار. فشنك يقول له لا تخضع لأي تخويف يحول بينك و بين معارضة قانون التجنيد سلميا. إلا أن الظاهر أن القاضي بذكره لهذه الفقرة تحديدا و الاستناد عليها ضمنا لاحقا- فإنه لا يدخل في نصّ الحكم إلا المهمات المعتبرة عند من يصوغ الحكم بدرجة أو بأخرى- يُشير إلى النظرية العامّة التي رسمها القاضي و أصحابه عن تصرّف شنك و أنه داخل في التآمر على الحكومة الأمريكية حسب قانون التجسس لسنة ١٩١٧م. فكأن القاضي يريد أن يقول: هذا الرجل يدعو الناس إلى عدم الخضوع للتخويف، حكومتنا تريد تخويف الناس، إذن هذا الرجل معارض لحكومتنا و إجراءاتها في دفع الناس لتنفيد ما تأمر به. حرية ! رجل يقول لا تخاف فتأخذ ذلك بعين الاعتبار لتعاقبه، يعني أنك تريد من الناس أن تعمل بالخوف لا بالفهم و الاقتناع و المواطنة. الخوف الصناعي هو مبدأ عمل المستبدّين دائما. و هذا شاهد آخر يُبيّن مَن المجرم في هذه القضية، شنك أم القضاة و الحكومة الأمريكية.

٥- للتذكير مرّة أخرى، و هو أمر سنكرره بإذن الله كثيرا، دراستنا هذه ستقارن ما يذكره القضاة بما ذكره التعديل الأوّل عن حرية التعبير، و بما يقتضيه العقل و المعرفة و العدالة و الكرامة. ففي هذه الفقرة من التأمل في الحكم، نجد أن القاضي علّق على أسلوب التعبير و مضمون التعبير، بينما النصّ الدستوري لم يقل بأن حرية التعبير مكفولة بشرط حسن التعبير أو بشرط أن يكون المضمون مقبولا لبضعة قضاة (تسعة تحديدا) في المحكمة العليا. و من المؤكد أنه ليس من عمل القضاة أن يكونوا نُقّادا للأعمال الأدبية و السياسية و يحكموا بناء على تذوّقهم هذا ما يجوز و ما لا يجوز للأمّة كلها أن تتكلّم فيه و به و عنه و له، و قطعا لم ينصّ الدستور على إعطاء هذه الصلاحية للقضاة أو غيرهم، كيف و لو فعل لنقض أصل حرية التعبير بل يصير تعبير "حرية التعبير" هزلا لا جدّا، سخفا لا فصلا، مبهما لا حقّا.

-{الوجه الآخر و اللاحق للورقة المطبوعة عُنونَ "طالب بجزم بحقوقك". إنه ذكر أسبابا للزعم بأن كل شخص يخرق الدستور حين يرفض الاعتراف "بحقّك في تأكيد معارضتك للشروع (التجنيد)"، و تابع "إذا أنت لم تؤكد و تؤيد حقوقك، فأنت تُساعد على إنكار أو انتقاص حقوق من الواجب الحتمي على كل المواطنين و المقيمين في الولايات المتحدة أن يحفظوها". إنه وصف حجج (الطرف) الآخر على أنها صادرة من سياسيين ماكرين و إعلام رأسمالي مرتزق، و حتى الرضا الصامت بقانون التجنيد كمساعدة لتأييد مؤامرة شائنة. إنه أنكر سلطة إرسال مواطنينا بعيدا إلى السواحل الأجنبية لإرهاب (و إطلاق الرصاص على) أهل الأراضي الأخرى، و أضاف بأن الكلمات تعجز عن التعبير عن الإدانة التي تستحقها مثل هذه الوحشية ذات الدم البارد، و ختم "يجب عليك أن تقوم بنصيبك (من المسؤولية) للحفاظ على، إعانة، و دعم حقوق الناس في هذه الدولة"}

نقول: مضمون المطبوعة و شدّة التعبير فيها أمر واضح. و الازدراء التامّ لما قامت به الحكومة الأمريكية و للإعلام المُساند لها أمر ثابت. و الذي يهمّنا في كل ذلك بالإضافة لما سبق و يلحق إن شاء الله هو أن تتنبّه إلى أمر خطير جدا في هذا الباب و هو أن القاضي لن يعترض على مضمون هذا الكلام و لن يُفنّد الحجج المذكورة فيه، و لن يُحاول حتى إثبات عكس ما عرضه كاتب المقالة. بل كما سنرى في المقطع الثالث سيؤكد حقّ شنك و أمثاله في قول ما قالوه ! نعم سيؤكد ذلك و يقرّ به بنفسه. فإن قلت: إن كان هذا هو الحال، فأين الإشكالية إذن؟ أين الجريمة؟ و لماذا وصف مضمون المطبوعة و ألمح إلى شدّتها و قسوتها كما فعل؟ و للإجابة على ذلك ندخل في المقطع التالي. و لا حاجة بنا إلى مزيد مناقشة صحّة ما قاله شنك أو كونه من الآراء الراجحة، لأن القاضي لن يحكم بإجرامه بناء على أن ما قاله خارج حدود حرية التعبير المكفولة دستوريا عموما، فحتى لو كان كل ما قاله شنك هنا و وصفه القاضي في المقطع الأوّل هو عين رأي القاضي ذاته، و إن كان كل ما يقوله ثابت بألف حجّة و حجّة، فإن ذلك لن يشفع لشنك و أمثاله حسب فلسفة القاضي التي شرحها في المقطع الثالث. فلننظر.

..

المقطع الثاني : النيّة.

-{بالتأكيد الوثيقة لم تكن لتُرسَل إلا إن كان المقصود منها إحداث تأثير معيّن، و نحن لا نرى أي تأثير يمكن أن يكون المتوقّع حدوثه في الأشخاص الخاضعين للمشروع (التجنيد) إلا التأثير عليهم لإعاقة إنفاذه. المُدّعى عليهم (شنك و أصحابه) لا ينكرون أن هيئة المُحلّفين قد تجد عليهم في هذه النقطة}.

نقول:

في هذا المقطع ثلاث مُقدّمات.

المقدّمة الأولى قوله {بالتأكيد الوثيقة لم تكن لتُرسَل إلا إن كان المقصود منها إحداث تأثير معيّن}. هذه بديهية. الغاية من الكلام إحداث أثر في المستمع، و لذلك العرب سمّوه "كلاما" من التكليم الذي فيه معنى الجرح و هو الأثر المؤلم بمعنى أن الذهن يلتفت إليه على عكس اللذة التي قد يغيب ذهن الشخص عنها أحيانا بينما الألم العادة أن الذهن لا يغفل عنه. و الوثيقة المذكورة فيها احتجاج على قانون و احتجاج على حرب. فمن البديهي أن الغاية هي إحداث ردّة فعل شعبية ضد قانون التجنيد الإجباري، إلا أن المغالطة من القاضي تبدأ في المقدّمة الثانية حين يفترض من عند نفسه و مع عدم اعتبار ما نصّ عليه المتكلّم في قصده من كلامه.

المقدمة الثانية {و نحن لا نرى أي تأثير يمكن أن يكون المتوقّع حدوثه في الأشخاص الخاضعين للمشروع (التنجنيد) إلا التأثير عليهم لإعاقة إنفاذه}. لاحظ {نحن لا نرى}. و لماذا لا ترى و قد رأيت و اعترفت في المقطع الأوّل بأن الرجل ما أراد إلا إحداث تأثيرا لكن بطريقة سلمية مشروعة. فقولك {إلا التأثير عليهم لإعاقة إنفاذه} مبهم جدا و سياق الكلام يجعله مُجرّما بنحو آثم. و ذلك من وجهين: الوجه الأوّل أن "إعاقة إنفاذه" لم توضّح بأي نوع من أنواع الإعاقة. فالإعاقة قد تكون مشروعة، كأن يتقدّم الناس بشكوى للحكومة و مطالبة بإلغاء هذا القانون الطغياني. و الاحتمال الآخر غريب جدا، و كأن

القاضي رأى شنك قابلا لأن يتحكّم بنوع من التنويم المغناطيسي بعقول الناس حتى يُعرضوا عن الالتزام بما توجبه عليهم حكومتهم. ما معنى {التأثير عليهم لإعاقة إنفاذه} و كأن الناس أطفال تتحكّم فيهم جبرا ورقة مكتوبة فتدفعهم إلى الإجرام في حقّ حكومتهم و ما ألزموا أنفسهم به حين قبلوها كذات سيادة عليهم. من حقّ عليه التجنيد حسب القانون الساري وجب عليه طاعته ما دام ساريا و هو يريد أن يبقى من سكّان هذه الدولة و لا يفرّ إلى غيرها مثلا حتى لا يدخل في حرب غير مبررة. الوجه الثاني هو أن ذلك يفتح الباب لتجريم كل من يحتمل كلامه تأثيرا سلبيا حسب رأي بضعة أشخاص-قضاة. الكلام لا يؤثر إلا في من اقتنع به، و الاقتناع عمل الفرد و ما الكلام إلا مُنبّه له على معاني معيّنة. لكن القاضي صوّر الواقعة و كأن مفاتيح التأثير المطلق بيد الكاتب و ما الناس إلا أدوات في يده كالدمى يحركها بخيوط ألفاظه. ما أسوأ اعتقاد القاضي بشعبه "الحر". و الأدهى من ذلك أن القاضي بتفسيره هذا أثبت و أقرّ بأنه يريد أن يحجب المعاني عن الشعب حتى يذهبوا إلى التجنيد و الحرب على عمى. كيف و لا يوجد كلمة كتبها شنك إلا و قد قال مثلها غيره و على ملأ من الناس قبل فترة من قانون ١٩١٧ بل و بعد ذلك أيضا و هي معاني شائعة في الشعب الأمريكي في ذلك الحين. فكأن القاضي قال: شعبنا حمير، لا تُذكّرهم بهذه الأمور. القاضي يريد من الذين وجب عليهم التجنيد الإجباري أن يذهبوا بدون أدنى سماع لأي معارضة لقرار الحكومة بالحرب، و هل بقي من تقييد حرية التعبير و فائدتها شئ ليقوم به الطغاة بعد ذلك، و أليست هذه هي عين حجّة الطغاة دائما، "نحن في وضع حرج، لا تُشتتوا أذهان الناس و تفرّقوهم، فاخرسوا". {التأثير عليهم لإعاقة تنفيذه} بماذا؟ بالإضراب، بمقاتلة رجال الحكومة، بالهروب، بماذا بالضبط؟ كائنا ما كان التأثير المزعوم الذي لم يذكره بل نصّ على خلافه الكاتب، فإن جرمه إن كان جريمة يقع على عاتق المجرم، و هذه أوّل أوّليات العدالة أي أن لا يؤخذ شخص بجرم غيره و يُحاسب على قدر جرمه. إن كان كل تأثير و لو بطريقة غير مباشرة- و الكلام دائما تأثير غير مباشر و السبب المباشر هو لعقل الفرد و إرادته- يعني تجريم كل سلسلة التأثير غير المباشر، فلن تكفي سجون الأرض و المريخ لاحتواء المجرمين. أب لم يُعامل ابنه بطريقة مثالية، خرج الابن معقّدا، أجرم الابن جرما، فإذن كان للأب تأثير غير مباشر في ذلك أليس قد "أثّر عليه لمعارضة أحكام القانون" بهذا الوجه، بلى، إذن لنسجن الأب أيضا. الأمرّ في تفسير القاضي هو أنه سجن الأب و ترك الابن حرّا! بل الأمرّ من الأمرّ هو أن الأب عوقب لمجرّد احتمالية تأثيره السلبي في الابن، و الابن لم يجرم بعد! الحاصل : فسّر القاضي المطبوعة بأنها جريمة لأن المقصود المتوقّع المحتمل الذي يمكن أن يحدث منها حسب النية المضمرة لكاتبها هو أمر مبهم مخالف لقانون لم تثبت مخالفته بعد ! (هذه العدالة على أصول "الكاوبويز").

المقدمة الثالثة {المُدّعى عليهم (شنك و أصحابه) لا ينكرون أن هيئة المُحلّفين قد تجد عليهم في هذه النقطة}. أي قيمة لهذه الجملة؟ عدم إنكارهم لاحتمال فهم هيئة المحلّفين لمعنى ما يضرّهم في هذه النقطة لا يعني إقرارهم بعدم حقّهم في قولها، و لا أن ما فهمته الهيئة- و هم مجموعة من العوام و لعلّهم من المؤيدين للحرب المتعصّبين لها أو فيهم من هم كذلك- صحيح دستوريا و عقليا. لاحظ الاحتمالية في "قد تجد". يعني حتى شنك لم يجزم بأن الهيئة ستجد عليهم مأخذا في هذه النقطة. هو احتمال لا غير. و وجه الاحتمال مفهوم، و لا يُنكر عاقل أن من التأثيرات المتوقعة للدعوة إلى رفض التجنيد الإجباري هي حدوث رفض للتجنيد الإجباري! تحصيل حاصل. الكلام كلّ الكلام في نوعية هذا التأثير، و ما مدى جواز نسبة التأثير مطلقا للكاتب، و ما مدى جواز نسبة التأثير السلبي الذي لم يذكره الكاتب له. هنا

المعركة. و القاضي بترك هذا الأمر مبهما-مرّة أخرى- يريد أن يوهم بأمور غير واقعة، بل هو نفسه لا يبدو جازما بها بل و لا مُرجّحا لها ترجيحا يجعله يعلن عنها بصراحة. فكأن القاضي يريد أن يقول: الهيئة معي في تفسيري، و حتى المُدّعى عليه و أصحابه معي أيضا فيه. و لا الهيئة حسب كلامه على الأقلّ أعلنت أنها معه في نسبة ذاك التأثير السلبي المبهم و العام و المليئ بالمغالطات للمُدّعى عليهم، و لا حتى المُدّعى عليهم أقروا بأن هذه النسبة ثابتة بحقّهم أو الهيئة ستجد أنها ثابتة قطعا بحقّهم.

بناء على هذه المقدّمات الثلاث، يريد أن يتوصّل إلى وجود نيّة سيئة و قصد إجرامي. بينما الثابت مما قاله ليس إلا المقدّمة الأولى فقط لكونها بديهية و عامّة و غير متعلّقة بهذه القضية بالذات. فلما دخل في المقدّمات المتعلّقة بهذه القضية تحديدا تكسّرت حجّته كقارب خشبي على صخور عظيمة في ليلة تتلاطم فيها الأمواج تلاطما. و حيث أن النتيجة تتبع أخسّ مقدّماتها، فإن النتيجة التي توصّل لها القاضي خسيسة...خسيسة جدّا.

..
المقطع الثالث: الفلسفة.

الاعتراض الأوّل : {لكن يُقال، افترض أن تلك كانت غاية الرسالة، فإنها محمية بالتعديل الأوّل للدستور. إثنان من أقوى التعبيرات (في الوثيقة) يُقال أنهما مُقتبستان على التوالي من رجال شعبيين مشهورين}

نقول: الاعتراض مبني على حجّتين، حجّة أساسية و حجّة استئناسية.
أما الأساسية فهي أنه حتى لو فرضنا أن مقصد الكاتب كان إعاقة إنفاذ التجنيد- بل هذا هو مقصده كما تبيّن فعلا لكن ليست الإعاقة التي يذهب إليها القاضي بل هي إعاقة قانونية بطرق قانونية إذ ما الديمقراطية إلا إقناع الشعب حتى يقوم بدوره بتوجيه مُمثّليه فمن الطبيعي إذن أن يتوجّه الراغب في التغيير إلى أساس التغيير الذي هو الشعب و طريقة الوصول للشعب هي بمثل هذه المنشورات الكلامية بدرجة أولى- فحتى لو سلّمنا بأن الغاية هي إعاقة إنفاذه بالمعنى السلبي للإعاقة الذي يذهب إليه القاضي- مع بطلانه كما رأينا- لكن أليس الكاتب اقتصر على التعبير، و أليس التعبير محميا بالدستور الذي كفل له حرية التعبير المطلقة. فعلى أي أساس تحاكمونه إذن؟ المفترض أن هذه الحجّة قاطعة، لكن للقاضي رأي مخالف سيفلسفه بعد قليل.
(ملحوظة: بغض النظر عن موضوع الحكم، لاحظ أسلوب القاضي الجميل و الحواري في صياغة الحكم. لاحظ تفسيره و تبريره أو محاولة التبرير الفكرية التي يقوم بها.)
أما الاستئناسية فهي أن الكلمات القاسية التي اشتمل عليها المنشور، اثنان من أقواها، إنما هي من الأفكار و الألفاظ التي استعملها رجال سياسة و فكر مشهورين في الأمّة. و هؤلاء لم يحاكمهم أحد. بل هؤلاء ممن لا يتّهمهم أحد في شرفهم و حبّهم لوطنهم. و لذلك قال "شعبيين مشهوريين". فكيف يكون الاقتباس من غير المجرم جريمة ؟! أيعقل هذا. فلا يكفي أن المُتّهم اقتصر على التعبير الكلامي المكفول له دستوريا، بل إن أقسى ما عبّر به- و الحقيقة ليست قاسية إلا على المبطلين و الظالمين- إنما هو اقتباس من رجال لهم اعتبارهم و قدرهم في البلاد.
و بناء على الحجّتين، القانونية و الاجتماعية السياسية، ينبغي أن لا يُحاكم هذا الرجل.

بل بالإضافة إلى هاتين الحجّتين، توجد حجّة ثالثة ذكرها القاضي في فلسفته التي ردّ بها على ما سبق، و التي هي لبّ الحكم و التي أسست قاعدة من أهم قواعد تقييد حرية التعبير في أمريكا إلى يومنا هذا. و هذه الحجّة الثالثة هي إقرار القاضي بالتالي- و هذا نصّ كلامه-المترجم :
-{قد يكون فعلا أن تحريم القوانين المُقيّدة لحرية التعبير ليست محصورة بالقيود السابقة، لكن منعهم يُحتمل أن يكون قصده الأساسي...نحن نُقرّ بأنه في أماكن كثيرة و في الأزمنة العادية المُدّعى عليهم في قول ما قالوه في المنشورة سيكونوا في حدود حقوقهم الدستورية}
تأمل. فإذن القاضي يرى بأن ما قاله الرجال لا يُعتبر جرما بحد ذاته، أي في كل زمان و مكان بالنسبة لأمريكا. بل ما قالوه يقع ضمن حقوقهم الدستورية، بشرط. و الكلام كل الكلام على هذا الشرط. {في أماكن كثيرة ، و في الأزمنة العادية }. المقصود في وقت السلم. على عكس وقت الحرب- أي العالمية الأولى- التي هي الحقبة الزمنية التي نشر فيها الرجال الوثيقة المعارضة.
فإذا حاكمنا تفسير القاضي هذا إلى العدالة العامّة و الخاصّة، سنجد أنه لا تحق له محاسبة هؤلاء الرجال. لماذا؟ أما العدالة العامّة، فهي قواعد القانون و منطقه العالمي التي توجب أن لا يُعاقب إنسان إلا بعد إنذاره و إعلامه بأن عمل كذا جريمة، و هو المبدأ المعروف ب "لا جريمة و لا عقوبة إلا بنصّ" و الذي تنصّ عليه دساتير و قوانين حتى "دول العالم الثالث" على حدّ قولهم. فإن قلت: و ما علاقة هذا بهذه القضية و تفسيرها؟ فالجواب: شنك و أمثاله-قبل رأي القاضي المخترع هنا- إنما كانوا يعلمون بحقّم بالتعبير المطلق كما رأينا من الدستور ذاته. و لا فرق بين زمن السلم و زمن الحرب. بل توجد شواهد في التاريخ الأمريكي حين كانت الحكومة في حرب و مع ذلك وجد حقّ المتابعة و المحاسبة و النقد لأعمال الحكومة من قبل الناس، و لذلك إنما حوسب شنك بقانون وضع في ١٩١٧م مما يدلّ بحد ذاته على أنه قبل هذا التاريخ لم يكن ثمّة قانون يُحاسب على الكلام، هذا بغض النظر عن مدى صحة تطبيق قانون ١٩١٧ على حالة شنك و التي سنأتي عليها لاحقا إن شاء الله. فإذن، حيث أن القانون ليس فقط بنصوصه بل بتفاسيره، إذ لا قيمة للنص بدون تفسيره، و التفسير هو النصّ على التحقيق إذ العبرة به. فإن النصّ الدستوري الحاكم بحق المواطن الأمريكي بحرية التعبير في الأمور الدينية و الدنيوية، بلا قيد أو شرط، لا زماني و لا مكاني، لا سلمي و لا حربي، لا شمالي و لا جنوبي، لا قاسي و لا ليّن، لا مُعتبر و لا هيّن. بل الكلام مطلقا. فإذن لا تجوز محاسبة المواطنين إلا بعد إعلامهم من قبل ذلك بالمعنى الجديد الذي اخترعه تسعة أشخاص-قضاة بعد أكثر من مائة سنة على التجربة الأمريكية، و هذه هي العدالة الخاصّة، أي حسب الدستور الأمريكي خاصّة الذي أعطى الحقّ المطلق في التعبير و لم يفرّق بين سلم أو حرب. فحتى لو فرضنا جدلا أن وراء سطور التعديل الأوّل توجد حروف لا نعرفها و لا نراها، فإنه يقينا لا يوجد تفريق بين حرية التعبير في وقت السلم أو في وقت الحرب. و هذا تفريق خطير و مهم، و لو كان في أذهان الآباء المؤسسين مثل هذا التفريق الخطير لوضعوه، و لكنهم لم يضعوه. بل لاستدركوا ذلك كما استدركوا في قضايا أخرى كالعبودية. و لا أقلّ أنهم كانوا سيضعون هذا القيد فيه بعد حدوث حروب و وقوع انتقادات من الناس.
الحاصل: القاضي أقرّ هنا بالأصل، أي حقّ المُدّعى عليهم بقول ما قالوه دستوريا و مشموليته بحق حرية التعبير.
بعد كل ذلك، على أي أساس برر القاضي وضع قيد "إلا في وقت الحرب" بعد "لا يجوز تقييد حرية التعبير"؟

اعتمد القاضي على ثلاث حجج. كل واحدة منها أصل أصيل في باب حرية التعبير. و هنا نكون قد وصلنا إلى اللباب الذي يفيد الناس جميعا و الذي يكشف عن جوانب جوهرية من النظرية الأمريكية المعاصرة في حرية التعبير. كل ما سبق كان بمنزلة التمهيدات و المقدّمات باعتبار و تخصّ قضية شنك إلى حد كبير، و إنما يهمنا النمط العام و النظرية المُعتمدة لا خصوصيات هذه القضية أو تلك. و الحجج الثلاث القادمة هي الخلاصة المطلوبة فلنتأملها جيّدا.

الأصل الأول { لكن طبيعة كل عمل تعتمد على الظروف التي حدث فيها} مثال {...أصرم حماية لحرية التعبير لن تحمي رجلا صرخ كاذبا "حريق!" في مسرح و مُسببا لهلع. إنها لن تحمى حتى رجلا من إنذار قضائي ضدّ النطق بكلمات قد يكون لها كل مفعول القوّة}.

نقول: الأصل مكوّن من نظرية تجريدية، ثم نزّلها في مثالين.
النظرية التجريدية هي قوله { طبيعة كل عمل تعتمد على الظروف التي حدث فيها}. هذه العبارة مذكورة و كأنها بديهية، شئ أشبه بالحكم المُلهمة. لكن في سياق البحث عن حقّ التعبير، يجب أن تُفسّر هكذا: طبيعة كل كلام تعتمد على الظروف الزمانية و المكانية و القوابل و الآثار التي حدث فيها و نتجت عنه. أي لم يعد الكلام حرّا بمعنى أنه فوق الظروف الزمانية و المكانية، و غير مُقيّد بكيفيات السامعين و القارئين له، و لا مُحاكم بحسب الآثار التي تظهر كمباشرة أو غير مباشرة عنه. ما سبق هي العناصر التي يتناولها كل من يريد أن يُقنن و يُقيّد الكلام. لا يوجد تقييد إلا بعد تأمل هذه العوامل و العناصر، و استعمالها لتقييم الكلام. النظرية الدستورية تكشف عن أن الكلام مكفول بذاته، دينيا و دنيويا. النظرية القضائية الجديدة محلّ البحث قلبت تلك النظرية رأسا على عقب حين اعتمدت قاعدة {طبيعة كل عمل تعتمد على الظروف التي حدث فيها}. الظروف صارت هي الحاكمة على الكلام، الظروف هي "دستور" الكلام. بينما الدستور الفعلي كان هو الحاكم على الكلام، و حكمه على الكلام كان أن لا حكم على الكلام. لا يوجد رأى ثالث. حكم الظروف شئ، و حكم الحقوق شئ آخر. إن كانت قيمة الشئ من الحقّ، فالحقّ فوق الظروف العرضية و اختراعات أصحاب السلطة و تفسيراتهم المغلوطة و شبه المغلوطة بل و التي لها وجه التي تسعى لنقض الحقّ. طبيعة الكلام لا تعتمد على الظروف التي قيل فيها، أيا كان معنى الظروف، زمانا و مكانا، سامعا و آثارا. الذي يجعلنا نُقيّد الكلام لأننا في فترة حرب هو الذي يجعلنا نقيّد الكلام لأننا في فترة "فتنة" أو "اضطراب اجتماعي" أو ألف عذر و عذر مما استعمله الطغاة القدماء و المحدثين، و الغريب في الأمر أن الألمان و الإيطاليين و الصينيين و الروس و غيرهم من "الديكتاتوريين" الذين يحاربهم الأمريكان بالحرب الحارّة أو الباردة أو يحتقرونهم لاستبدادهم، كلّ هؤلاء استعملوا عذرا من الأعذار ليكون وسيلتهم لتقنين البيان و إسكات الناس و المخالفين و المعارضة السلمية لسياساتهم. كيف تحارب الاستبداد و أنت أحد المستبدّين، أم كيف تزدري الطغاة و أنت أحد الطاغين، "ألا لعنة الله على الظالمين".
أما الأمثال، فحتى لا يدخل في احتجاج تجريدي لا يستطيع أن يُثبت به مطلبه، ماذا فعل القاضي الجليل؟ ضرب مثلا متطرّفا. المثل الأوّل صار بحد ذاته مثلا سائرا عند كل من يريد أن يفتح ثغرة لتقنين البيان و تقييد الكلام، و أكاد أجزم بأنه لم يتناوله بالتحليل و لا النقد و إنما أخذه و صار يردده كالببغاء بل هم أضلّ سبيلا. تأمل المثل

{أكثر حماية متشددة لحرية التعبير لن تحمي رجلا صرخ كاذبا حريق في مسرح (مكتظّ بالناس) و سبب بذلك هلعا). نقول : أولا بمن يستشهد القاضي حين قال {أكثر حماية متشددة لحرية التعبير لن تحمي..}؟ لا أدري و لا هو نفسه يدري. و السبب بسيط. لأنه لا توجد دولة في القرن العشرين حين كتب القاضي هذا الكلام عندها في دستورها مثل التعديل الأوّل و بمدى سعة و عظمة حق حرية التعبير الأمريكي. قل ما تشاء عن الأمريكان، لكن المعلوم اليقيني أنه لا يوجد مثلهم في حقّ التعبير و حق حمل السلاح، و هما على رأس أسباب عظمة الدولة الأمريكية. فالأمريكان هم رأس و قمّة حقّ حرية التعبير في ذلك الزمان، بل و إلى هذا الزمان أيضا. فالقاضي الأمريكي الذي يُلمّح إلى وجود أحد يحمي حرية التعبير غيره أي غير الأمريكان يكون قد نسي نفسه و جهل غيره. {أصرم حماية لحرية التعبير} هي الحماية التي كفلها الدستور الأمريكي و مارسها و يمارسها الشعب الأمريكي. ثانيا ليس من البديهي بل و لا من الراجح أن {أصرم حماية لحرية التعبير لن تحمي رجلا صرخ كاذبا "حريق" في مسرح مكتظّ و سبب بذلك هلعا}. و ذلك من وجوه:-

الوجه الأول أن هذا مثال متطرّف، و حتى لو سلّمنا به لا حجّية فيه على تقييد كلام المعارضين السياسين السلميين في وقت الحرب. و إلا انتقض حقّ حرية التعبير كلّه بنفس هذا المنطق بالضبط كما أسلفنا. إذ يصير كل كلام كاذب يُسبب هلعا في الناس جريمة، بالتالي يتقيّد الكلام بمدى صدقه و هذا محلّ خلاف بين أهل الفكر و النظر دائما، و بنوعية تأثيره و هذا مستقلّ عن المتكلّم و راجع إلى المستمعين و عقولهم و نفوسهم.

الوجه الثاني على فرض التسليم بهذا المثل، فإن شنك لم يصرخ كاذبا، و لا هو سبب هلعا- كما سيأتي إقرار القاضي في ذلك.

و الوجه الثالث و هو الأهم، هذا المثل يكشف عن نظرة دونية و بهيمية للشعب، فبدلا من أن يُعاقب من يصرخ "حريق" كاذبا، يجب أن يتم توجيه الناس أنفسهم حتى لا يقبلوا قول كل صارخ كيفما اتّفق. بمثل هذا التمثيل، يصير الناس بمنزلة البهائم، و المتكلّم بمنزلة الربّ المتحكّم فيمن لا حول فيهم و لا عقل و لا قوة و لا نظر. بكل بساطة، في المسرح يوجد موظّف أمن أو أكثر من موظّف أمن، و هؤلاء من واجبهم الوظيفي الحفاظ على الأمن و الإبلاغ عن حالات الحريق الواقعة أو أي حالة أمنية أخرى، بالتالي لو خرج عابث و صرخ "حريق" سيأتي هؤلاء فورا و يصرخوا "إنه كاذب"، ثم على الناس أن يأخذوا من الشخص اللابس ملابس الأمن. باختصار، يمكن وضع إجراءات أمنية و احترازية في الأماكن المكتظّة للتوخّي من مثل تلك الإنذارات الكاذبة، هذا هو الحلّ الأسلم و الذي يحفظ للكلمة منزلتها العالية. ثم ما أدراك، لعل الصارخ "حريق" في المسرح كان يقصد أن قلبه اشتعل بنار الحبّ بسبب دلال الممثّلة الرائعة على خشبة المسرح.

الوجه الرابع هو تلك المغالطة المتكررة التي تربط بين المتكلّم و انفعال الناس و كأن المتكلّم هو الله يقول "كن" للأعيان الثابتة فتكون. هذه سمة شائعة في المستبدّين. لاحظ قوله {صرخ "حريق" ..مسببا للهلع}. توجد مراحل و مراحل بين "حريق" و بين حدوث فوضى و اضطراب و قفز الناس بعضهم على بعض في المسارح-هذا إن أردنا أن نبقى مع المثل السخيف. بما أنه لا يوجد دخان، و لا رائحة حريق، و لا رجال الأمن قالوا شيئا، فإذن قطعا لا حاجة للهلع فإن النار على فرض وجودها في بدايتها. هذا أقلّ ما يقال. و أما افتراض كون الناس كالفئران أو الصراصير التي أوّل ما تفتح الضوء فوقها تبدأ بالتفرّق و الاختفاء و لا تبالي بالقفز على رؤوس الآخرين بدون أي تمييز و تمهّل و ملاحظة، إن كان هذا هو الحال

فعلا، فأقول: دعهم يحترقوا بالنار! و إلى جهنّم بعدها و بئس المصير. أمن أجل هؤلاء تريد أن تُقنن و تُقيّد أقدس و أعظم و أنفع شئ خرج من إنسان على الإطلاق. أمن أجل حالة متطرّفة هنا و هناك تريد أن تقطع لسان الإنسان و تطمس عقله و إرادته. بين "حريق" و "هلع" توجد عقول و نفوس و إرادات و تربية و تزكية. و الذي يؤسس له القاضي هو ما بات يُعرف- مع الأسف- ب "النظرة الواقعية" (حسب تسميتهم طبعا) و هي نظرة ترى الناس كبهايم مطلقا، و النخبة السياسية كأصحاب عقول وحدهم، بالتالي افتراض أي مشاركة إيجابية من الناس و أي تمييز بين حق و باطل، صحيح و خاطئ، أفضل و أسوأ، أي تمييز على الإطلاق، هو "مثالية" و "أفلاطونية" و "رومانسية" إلى آخره. حين تفترض أن الإنسان معزة، أنت واقعي. حين تفترض أن في الإنسان معرفة، أنت أفلاطوني. (المسكين أفلاطون، بعد أن كان "أفلاطون الإلهي" عند أسلافنا صار عند هؤلاء المجانين الحداثيين مرادفا للخرافة). الحاصل: لا يا جناب القاضي. بل أصرم حماية لحرية التعبير ستحمي حقّ أي رجل في أن يصرخ بما يشاء أينما يشاء وقتما يشاء، إلا في حال خالف قانون المكان الذي اختار هو أن يدخل فيه بإرادته، و هذا هو الوجه الخامس للردّ على مثال القاضي و هو التالي:

من افتتح مسرحا له الحقّ في أن يضع قوانين و أحكام تُنظّمه بما يشاء كأصل، فمن شاء أن يدخل و يلتزم بهذه الأحكام فليأتي و إلا فلا. فمثلا، بعض المطاعم قد تشترط لباسا معيّنا لدخولها، فإن لم تلبس ذلك اللباس لا يسمحون بدخولك. كذلك يمكن لصاحب المسرح أن يضع قانونا يمنع أي شخص في أن يصرخ "حريق" في حدود مسرحه الذي يملكه بملكيته الخاصّة و له حقّ تنظيمها كقاعدة. فإن صرخ أحدهم كاذبا و سبب هلعا- على حدّ ما رسمه القاضي- حينها يُعاقب لا على أساس كون حرية التعبير مقيّدة، بل على أساس اللائحة التنظيمية لهذا المسرح الخاص. حين تدخل المكتبة العامّة يجب عليك أن تسكت كلّيا أو تهمس، و إلا ألقوك في الخارج. هذا شرط خاصّ لمحلّ خاصّ، و إن لم يعجبك لا تدخله، و لا تستطيع أن تتذرّع بحقّ حرية التعبير، لأن هذا الحقّ معمول للدولة الأمريكية ككل، أي في الساحات العامّة و التواصل العامّ. أن تنشر كلاما في البلاد شئ، و أن تصرخ و تضرب برجلك في كل مكان في البلاد شئ آخر. لكل مكان قيوده المناسبة لطبيعته. بهذا المعنى يمكن أن نقول بأن الظروف تُقيّد العمل، و لكن الأدقّ أنها ليست "الظروف" بل الأحكام الخاصّة بكل موضع. لا يوجد أحد فكّر بأنه يجوز التبوّل على مائدة السلطة في المطاعم على أساس أن التبوّل فعل طبيعي و ضروري للإنسان و لا يمكن تقييده. هذا مفهوم. لكن هذا شئ و تقييد حرية التعبير في الوسط العام و الدولة ككل شئ آخر. أنت حرّ في أن تذهب إلى المكتبة أو المطعم، و هذا لا يُغيّر جوهريا من حريّتك و سعتها كمواطن. لكن حين تُقيّد حرية التعبير ذاتها، في وقت الحرب مثلا، فهذا معناه وجوب سكوتك مطلقا، في كل مكان عام و خاص، و لا تستطيع أن تنشر ورقة و لا أن تكتب مقالة و لا أن تعمل مقابلة تلفزيونية و لا أي شئ إعلامي مطلقا. تشبيه هذه بتلك دليل على فساد عقل المُشبّه و اشتباه الأمر عليه. بل لو منع مقرّ الجيش الأمريكي مثلا دخول شخص لتوزيع كلاما معيّنا للجنود داخل المقرّ، لكان الأمر مقبولا إلى حد كبير، لأنه بكل بساطة يستطيع الجندي أن يخرج خارج المقرّ ليستلم المنشور أو حين يرجع إلى بيته أو يفتح التلفاز في غرفته داخل المقر أو يشاهد اليوتيوب ليستمع إلا كلام صاحب المنشور و يُنزله من موقعه على الانترنت مثلا. توجد طرق أخرى كثيرة لنشر الكلام، و الكلام لن يكون في حكم الإجرام. الذي يريده القاضي غير هذا، هو يريد أن يُقيّد الكلام مطلقا، فلا ينطبق عليه أي مثال متطرّف يريد أن يضربه، لا

كاذب يصرخ "نار" داخل مسرح و لا كاذب يصرخ "فار" داخل حمّام مُسببا الهلع لرجل يخاف من الفئران فخرج عاريا يجرّ سراويله و يتغوّط على نفسه.

المثل الثاني الذي ضربه جناب القاضي أقرب للتجريد لكنه فيه تمثيل مبطّن و هو قوله عن أصرم حماية لحرية التعبير {إنها لن تحمى حتّى رجلا من إنذار قضائي ضدّ النطق بكلمات قد يكون لها كل مفعول القوّة}. العنصر الأساسي في هذه الجملة هو "كلمات لها مفعول القوّة". ما معنى ذلك؟ القاضي لم يمثّل لها بمثال محدد كمثاله العبقري السابق، لكن نستطيع أن نستشعر أنه قصد شيئا من قبيل التالي: قائد من جماعة الكلو كلكس كلان المشهورين بالعنصرية ضد السود، خرج مع جماعته يتمشّون في الشارع للنزهة، فإذا بهم يرون رجلا زنجيا يتنفّس الهواء الذي لا يستحقّه في أرض البيض التي يجب أن يكون فيها عبدا يقطف القطن لمصلحتهم لا أكثر، فوقف هذا القائد و صرخ في جماعته "أيها البيض الكاملون، يا أهل الرب في الأرض، اقتلوا هذا الزنجي اللعين! هجوم !!". فإذا به في هذه اللحظة و قبل مسّ شعرة من الزنجي تعيس الحظّ، تأتي الشرطة و تُلقي القبض على قائدهم حين سمعوه يصرخ بما صرخ به. الآن قوله "اقتلوا..هجوم" هي مجرّد كلمات، بالتالي يُفترض أن لها حماية دستورية. و القائد الناطق بها لم يهجم، و لم يُهدد الزنجي بسلاح مثلا، إنما وقف من بعيد و صرخ بهذه الكلمات. فالسؤال الآن: هل نطقه هذا جريمة بحد ذاته أم لا؟ إن قلنا أنه جريمة، ألن نخرق حق التعبير. إن قلنا أنه ليس جريمة بحد ذاته، تأتي كلمة القاضي القائلة بأن أصرم حماية لحرية التعبير لن تحمي مثل هذا القائد حين ينطق بكلمات {لها كل مفعول القوّة}. أحسب أن هذا تصوير جيّد للمسألة. و الآن لننظر في مدى صحّة هذا الافتراض من القاضي.
يجب أن نفرّق بداية بين كلمات لها مفعول القوّة، و كلمات "قد يكون لها" مفعول القوّة. المعنى الثاني يشمل حتى الاحتمال، و يجعل مجرّد وجود الاحتمال الراجح سبباً كافياً للتجريم، و هذه الصيغة هي التي استعملها القاضي حين قال {النطق بكلمات قد يكون لها كل مفعول القوّة}. فالتجريم هنا أوسع. و الصيغة الأولى و الثانية تعتمد على افتراض واحد جوهري و هو قاعدة العبارة كلّها و هو التالي: هل يوجد أصلا كلمات لها كل مفعول القوّة؟ ما معنى ذلك أصلا؟ المعنى لا يخلو من الاحتمالات الآتية:
إما أن الكلمة بحد ذاتها مؤذية و جارحة فهي تساوي الأذية المادّية كالضرب و القتل من حيث إيجاد تأثير حقيقي في الناس بسببها من قبيل ما يرد في قضايا تشويه السمعة بغير وجه حق و لا احتماله و التي قبولها بل مجرّد نشرها كشائعة قد يُسقط و يُنهي مناصب رجال اشتغلوا على أنفسهم لعقود من الزمن.
و إما أن الكلمة هي السبب الكافي و الجوهري لتحريك الآخرين للقيام بجريمة ما، و هو المثال الذي ضربناه قبل قليل عن القائد العنصري مع جماعته المتحمّسة، فصارت كلمة القائد كالشرارة مهما صغرت أثّرت لأن جمهوره صار في انفعاله لكلماته كالزيت الجاهز للاشتعال بأدنى شرارة.
فلنسمّ الاحتمال الأوّل النظرية التجريحية، و الاحتمال الآخر النظرية التحريكية.
الحقّ أن التجريح و التحريك هما أهم أسباب سلطة و قوّة و عظمة الكلمة على المستوى الإنساني عموما. و ما الخوف من سلطان الكلمة إلا من أجل ما لها من قدرة على التجريح و التحريك. و لذلك في لغتنا العربية المبينة عن الحقائق الوجودية، جذر (ك ل م) يشتمل على فروع و هي : القول ، ما كان مكتفياً بنفسه ، الأرض الغليظة، اللفظة، القصيدة، تحدّث، تحدّثا بعد تهاجر، ما يبقى ، ما يُنتفع به و بكلامه ، ما كان عن كلمة الله "كن"، جيّد الكلام و فصيحه، كثير الكلام، الجرح، جرحه. و ترجع هذه

الفروع إلى أصول خمسة : اللغة ، و الإيجاد ، و الجرح ، و الثبات ، و الشدّة. و هذه الأصول ترجع إلى نواة واحدة و بقيّة الأصول بفروعها إنما هي مظاهر و لوازم و حيثيات هذه النواة، و النواة هي اللغة. باللغة توجد المعاني في نفوس الآخرين، و تثبت فيهم لامتزاجها بهم، و قد تجرحهم و تكون شديدة عليهم لأن لطافتها و خاصْيتها التي هي الامتزاج بالنفس تعني فتح باب النفس للتأثيرات الجارحة المؤلمة كما الحسنة المُفرحة. و بناء على ذلك، التجريح و التحريك من صلب اللغة و قدرتها. و لكن. و ما أكبر هذه ال "لكن". لا يكون للكلمة هذا التأثير، تجريحا أو تحريكا، إلا بشرط قبول و إرادة و تسليم السامع لها. و هنا مربط الفرس الذي أضاعه القاضي و أشباهه.

ما الفرق بين الجرح بالآلة و الجرح بالكلمة؟ بالآلة لا تحتاج إلى قبول الآخر لتوقع الجرح، فمثلا تطعن بخنجرك بطن عدوّك، العدوّ لا يريد ذلك و لا يحبّه، مع ذلك سينزف و قد يموت. بالكلمة الأمر يختلف تماما، شخص قال لك "يا كلب"، هل هذه كلمة جارحة بالضرورة و السببية الطبيعية؟ كلّا. لأنك بكل بساطة تستطيع أن تردّ عليه "أنا لست كلبا، بل أنا إنسان" ، أو "شكرا، أنا فعلا أحاول أن أكون وفيّا كالكلاب، نسأل الله المعونة على خُلُق الوفاء" أو قد لا تبالي به أصلا لتفكّر في جواب كلامه. من الذين ينجرح بالكلمة؟ هو الذي يعتقد أنها صادقة ! كما قال المثل الشعبي : الي على راسه بطحه يحسس عليها. فالذي يريد إسكات الناس قهرا عن التكلّم ضدّه، هو يعلم ضمناً أنهم صادقون في ما يقولونه. فهو كمثل فرعون قبيح الوجه و يعلم أنه قبيح الوجه، فيمنع الناس من وضع المرايا أمامه، لأنه لا يريد أن يرى وجهه، لا يريد أن يتذكّر أن وجهه هو وجهه. كما أنك لو قال لك شخص "يا عنّين يا من لا ينجب الأولاد" فإن كنت فعلاً عندك أولاد، سيكون كلامه هذياناً يجعلك تحتقره أكثر من الغضب منه، هذا على فرض أن عدم إنجاب الأولاد هو سيئة مطلقة أصلا- المعرّي موقفه يبدو أنه العكس تماما فتأمل. لأن الكلمة تقذف المعاني، فلولا اعتقادك في المعاني لما أثّرت فيك الكلمة. مثلا، يأتي حداثي و يقول لسلفي "يا سلفي ! يا متّبع الآباء و الموتى !" كيف سيردّ السلفي؟ سيردّ "جزاك الله خيراً، قد عرفت موقفي و إني أحاول أن أكون كما وصفتني بقدر جهدي و معوني ربّي". الشتيمة ليست شتيمة إلا إن جعلتها أنت شتيمة. و الحاصل : التجريح يأتي من المجروح، لسماعه، و لشعوره بتحقق المعنى فيه، و لاعتقاده بقيمة المعنى. فإسكات المتكلّم من أجل حماية المستمع عبث و قلب للأمور رأساً على عقِبْ.

ما الفرق بين التحريك الفعلي و التحريك الكلامي؟ التحريك الفعلي مثل شخص حمل حجرة و رماها على رأس إنسان. لا يمكن أن نحاسب الحجرة، لأنها قابلة و منفعلة انفعالاً تامّا لفعل الرامي، و لا يمكن حتى نسبة المشاركة في الجريمة للحجرة، لأن الجريمة المعنوي تكون بالقصد و الإرادة ، و الجريمة المادّية تكون بالفعل و المباشرة. و الحجرة لا هي أرادت بالتالي لا تكون قد باشرت، إذ لا مباشرة معتبرة إلا بإرادة معتبرة. لذلك المُكرَه معذور لأن إرادته غير سليمة، و لذلك لا تثبت التهمة على البرئ إلا بعد ظهور العلامات المادّية على تسببه في الفعل. فالسؤال الآن: هل يجوز أن ننسب للمتكلّم المُحرّض حلقة ن حلقات سلسلة الأسباب التي بها صارت الحلقة الأخيرة إلى مباشرة الجريمة فعلا؟ الحقّ هو كلّا. لأن المُتكلّم القائل "هجوم" يجب في العدل أن يُردّ عليه بردّ من صنف فعله و هو أن يقول قائل آخر "لا تهجموا" أو "سلام" أو "كفّوا أيديكم". أما أن يقول لفظة فيُعاقب بالسجن المادّي و القتل المادّي و الغرامة المالية، فهذا من الظلم البيّن. اللفظة تردّها اللفظة. و في أسوأ الأحوال، يتم تشويه سمعته و عقله و خطابه بألفاظ يصدرها من يرى بطلان و سوء ما تلفّظ به أي قوله "هجوم". إن كان للكلام أثر تحريكي، فله أيضا أثر تحريكي بالاتّجاه المقابل و أثر تسكيني. و إن لم يكن للكلام أثر تحريكي، فلا

داع لكل هذا الجدل و تسقط مقالة "كلمات لها كل مفعول القوّة" بانعدام وجود مثل هذه الكلمات. هذا وجه. الوجه الثاني هو أن الكلمة تتوجّه للقلب و العقل، ثم العقل إن قبلها بوعي أو بغير وعي تامّ بحيثياتها و نقدها و شؤونها-كما هو حال الجماهير عادة- يُنتج بعد ذلك الإرادة، و الإرادة تتمثّل في الفعل و تسبب الحركة(إن أردنا استعمال التحليل الذهني). فحين يقول ذلك القائد الأبيض لك لبعض الناس "هجوم !" على الزنجي . هذه كلمة. تتضمّن أمراً محضاً. و الأمر لا يتفعّل إلا بوجود سلطة فوقه تدعمه، و هذه السلطة إما معرفة و إما رغبة و إما رهبة. المعرفة كرجل يعرف بوجود الحساب يوم القيامة على كل ما يقوله، مثل هذا الرجل لو أمرناه فقلنا "لا تقل على الله ما لا تعلم" فإنها ستلقى منه أذناً صاغية عموماً لأنها تتفرّع عن معرفته بحقيقة ما. الرغبة و الرهبة كالقوانين عموماً. يقول لك "لا تمش فوق سرعة كذا"، و السبب "و إلا ستدفع غرامة مبلغ كذا" (كما ترى، المعرفة دائماً مُتضمَّنة في الترغيب و الترهيب-و لو كانت وهماً و خرافة). فحين يقول القائد "هجوم" هذا أمر. و على القاعدة، هذا الأمر يحتاج إلى معرفة أو رغبة أو رهبة أو مجموع منهم. أما المعرفة ففعل عقل السامع، و أما الرغبة و الرهبة ففعل عقل و انفعال نفس السامع لعقله. أيا كان مستوى العقل الذي نتكلّم عنه، باطني ظاهري سمّه ما شئت. في نهاية المطاف، بل و بدايته، فعل الهجوم لم يصدر بقوّة كلمة "هجوم"، و إنما صدر بقوّة عقل المُهاجمين. و الكلمة ليست إلا نوع من التذكير، أو التنبيه، أو الإيقاظ، أو التحفيز غير المباشر و غير الفاعل بنفسه. لولا أن أولئك البيض عندهم أفكار تقتضي الهجوم على الزنوج، لما هجموا عليهم. و لا يأتي مغفّل من الحداثيين و يزعم أن الأفكار لا تفعل و إنما الذي يفعل هو اللاوعي أو هراء آخر من هذا القبيل. حسنا، لو كان اللاوعي أو غير ذلك أو الغريزة أو قل ماشئت، فإذن لماذا تعاقبون المتكلّم !؟ هو لم يفعل شيئا، لم تعاقبونه ! أمّ كل مهاجم كانت سببا في وجوده، و وجوده سبب في هجومه، فهل نعاقب أمّه. بائع الطعام الذي أكل المهاجم عنده أيضا سبب في تغذية و تقوية المهاجم، فهل نعاقب بائع الطعام. فإن قلت: لكن كل هؤلاء لم يدعوه إلى الهجوم. قلت: إذن هي دعوة إلى الهجوم، لا تحريك "له كل مفعول القوّة" يبعث على الهجوم. كل مفعول القوّة لا يتمّ إلا بتعقّل و إرادة من السامع. فإن قلت: هو شريكه في الجرم بقدر مساهمته الواعية و القاصدة للجرم. نقول: هب أن المتكلّم قال لاحقاً "إني لم أقصد بهجوم ما فهمتموه من كلامي. إنما قصدت كذا و كذا" و فسّر بتفسير ما يناقض ما فهمه المستمع و نفّذه، أيا كان سخف ما فسّر به، فهو كلامه و يحقّ له أن يفسّره بما شاء و ليس أولى من القرءآن بشرح معاني القرءآن، و أهل البيت أحقّ بمن حكم على ما في البيت. فإن جعلنا سلطة تفسير الكلام و مراميه لشخص غير المتكلّم في نهاية التحليل، نكون قد فتحنا باب كل طغيان من كل صنف، حتى يكون قاض يجلس على خشبة يحقّ له أن يقول "معنى كلام فلان كذا، و ليس معنى كلام علّان كذا". بل حتى لو قصد و أعلن قصده الواضح بأنه يحثّ على الهجوم المادّي على الزنجي، فإنه لا يستحقّ إلا ردّا من صنف فعله، "و جزاء سيئة سيئة مثلها". و لا يستحقّ إلا عقوبة من صنف جريمته-على فرض أنها جريمة.

و عليه ، فنسبة "القوّة" إلى الكلمة، فيه إغفال لحلقة خطيرة و جوهرية و هي المتلقّي. فكأنّ أصحاب نظرية التجريح و التحريك من مُقنني البيان يعتقدون بأن الناس بهائم بكل معنى الكلمة. بالتالي لا عقل لهم و لا إرادة لهم بالتبع. و إنما يحرّكهم و يوجّههم عقل خارجي يفعل فيهم كأنه عقل داخي، أي العقل المتمثّل في الكلام الصادر من غيرهم. و الحقّ أنه لا يستطيع إنسان أصلا أن يتخلّى عن عقله، استحالة. حتى الذي يُقلّد و يتّبع و "يُسلّم عقله" لغيره، لا يستطيع إلا أن يحكم بعقله في كل صغير و

كبير يأتيه من غيره كائنا من كان. الإنسان مجبور على التعقّل و الإرادة التابعة له. و إن لم تكف بداهة هذا القول للتنبيه على صدقه، و لا كفى ما سبق بيانه، فأكبر دليل يدلّ عليه بعد ذلك هو أننا لو جئنا بأكبر مقلّد على وجه الأرض فإننا من وجه لو حللنا فعله و انفعاله سنجد العقل، و من وجه سيوجد دائماً حدّ معيّن لو بلغه شيخه سيترك تقليده، دائماً بلا استثناء و لو كان الحدّ مفروضا متخيّلا غير واقع، مثلا لو فرضنا أننا بُعثنا للقيامة فوجدنا سيدنا محمد عليه الصلاة و السلام ليس بنبي صادق بل هو مُعلّق على جهنّم و يُقال لنا "كل من يريد أن يتبع هذا الرجل اليوم سيدخل إلى جهنّم" فقطعاً لا البوصيري صاحب المدائح و لا ابن عربي بإنسانه الكامل، لن يقترب أحد منه خطوة واحدة و كلهم سيفكّر بكيفية الفرار منه إلى الجنّة. في نهاية المطاف "إنما اتّبعنا رسول الله فرارا من النار" سواء كانت نار الجهل، نار الذلّ، نار الآخرة، نار فقدان العشق، نار فقدان الكمال، سمّها ما شئت و انظر لكل مراتبها. بل التوحيد نفسه علّقه القرءآن على عذاب الآخرة "لا تدع مع الله إلهاً آخر فتُلقى في جهنّم". فكل مُقلّد كائنا ما كان، يوجد عنده حدّ في الدنيا أو الآخرة لو تحقق سيترك من يقلّده. مما يدلّ على استحالة تفويض صلاحيات العقل و مصير النفس مطلقا لأي شخص كائنا ما كان. فالتقليد جعل الشخص سلطة بحدّ ذاته، و لا يُجعل شخصا سلطة بحدّ ذاته إلا إن كان وراء هذا الشخص لذّة و ألم ظاهري أو باطني، فاني أو باقي، عنيف أو ضعيف، يتوقّعه الجاعل. فالقوّة للذات لا للغير، حتى حين نجعل نحن لغيرنا قوّة.

النتيجة: أقصى ما يمكن أن يُنسب للشاتم، هو تذكير المشتوم بحقيقته، و الحقيقة ينبغي أن لا يُعاقب عليها. أقصى ما يمكن أن يُنسب للصارخ "هجوم"، هو لفظة سيئة في الهواء، و العدالة ينبغي أن لا تُعاقب إلا بمثل السيئة أي بلفظة سيئة في الهواء مقابلها. هذا بالنسبة للمتكلّم. و بالنسبة للسامع، عليه أن يراجع نفسه إن تأذّى من شتيمة، و يتحمّل مسؤولية فعله إن نفّذ ما اقترحه غيره من جريمة. الحقيقة و العدالة تقتضي إطلاق الكلمة و رفع التقنين عن أي لفظة.

الأصل الثاني {المسألة في كل قضية هي إن كانت الكلمات المُستعملة في ظروف معينة و هي ذات طبيعة معينة بحيث تخلق خطرا واضحا و حاضرا بحيث أنها ستُحدث شرورا حقيقية يحق للكونغرس أن يمنعها. إنها مسألة مقاربة و درجة.}

نقول: المعيار المُستنبط من هنا و الذي صار أحد أهم المعايير في تقنين البيان عند الأمريكان هو جملة {خطرا واضحا و حاضرا} و نصّها بالانجليزية "Clear and Present Danger". و ذلك مبني على سلطة الكونغرس في "منع الشرور الحقيقية".

و كما هو ظاهر، فإن هذا الأصل كلّه مبني على فكرة أن الكلمة "تخلق" كذا و كذا. و كأن الكلمة هي موجود مجرّد يفعل بالقهر في القوابل كفعل النار في الحطب مثلا. و الجواب على كل هذا قد مرّ فلا نُعيد.

و كذلك سبق أن قررنا أن فتح باب سدّ الذرائع في باب البيان و الكلام يعني بالضرورة نسف كل مبدأ حرية التعبير. لا يوجد وسط. لا توجد "مقاربة و درجة" في الحريات. نعم لنُعيد هذه الجملة التي لا يحبّ

الكثير من أهل الغفلة أن يُقر بها. لا توجد وسطية في الحرية. إما أن الحرية موجودة و إما العبودية. نعم، الدرجات توجد في العبودية، فعبودية مطلقة و عبودية مقيّدة ثم القيود لها دركات و مستويات. في اللحظة التي يتم فيا تقييد الحقّ، يُنسف الحقّ و يصير منحة أو امتياز مشروط أو امتياز مؤقت و ما شابه. و هذا أمر بديهي، ذكره كاف لشرحه و التنبيه عليه كاف لإثباته. حين قرر الدستور الأمريكي حرية التكلّم، يعني بالضرورة أنه منع أي تقييد لها بالأخصّ في سياق شؤون الملّة و السياسة بدليل وضعها وسطهما. ثم أي تقييد لحرية الكلام يأتي من حرية أخرى استعملها الشخص بإرادته و لم يُجبر عليها، من قبيل لو ذهب بإرادته إلى المحكمة ليشهد في قضية و حلف اليمين على قول الصدق، بهذا يكون قد قيّد نفسه بنفسه حين ذهب ليشهد و كذلك حين حلف و ألزم نفسه بمضمون القَسَمْ. فلا يُقيّد الحرّ إلا ذاته، و هو بذلك يبقى حُرّا في عين تقيّده، و ليس هذا مما نحن بصدده. ما يريد القاضي أن يفعله هو قلب مبدأ حرية التعبير الأمريكي تماما بل إزالته من الوجود فعلياً. فالذي حدث بعد ذلك عند الأمريكان إنما هو عبودية أقلّ في البيان، لا حرية البيان. فالأمريكان هم أقلّ الناس تقنيناً للبيان، لكنهم مثل البقية يُقنِّنونه و يُقيّدونه.

و أما معايير مثل "خطر واضح و حاضر" أو غير ذلك مما تُظهره القضايا الأخرى في هذا الباب، فإنها لا تعدو أن تكون داخلة تحت مبدأ "أقلّ تقييد ممكن" و هو المبدأ الذي صار القضاة الأمريكان يأخذون به في الواقع، لا مبدأ "نفي أي تقييد" كما هو نصّ الدستور و الممارسة الأمريكية حتى بداية صدور أحكام تقنين البيان عندهم. و لذلك تجد القاضي يلجأ إلى ضرب أمثال و تشبيهات و ادعاء البداهة لتثبيت أصل فكرته المبتدعة.

"خطر واضح و حاضر". و كأن أي مُقنن قيّد أي حقّ من الحقوق بل كل من يسعى في نفي الحقوق بل أكبر فرعون و ديكتاور في العالَم، لم يكن ينظر أيضا إلى مبدأ "الخطر الواضح و الحاضر" حين شرع ما شرع و حكم بما حكم و قيّد ما قيّد! أما محاربة "الشرور الحقيقية" فهي صنعة الفراعنة على ممر القرون، بل أليست الدكتاتورية نفسها مبنية على فكرة محاربة شرور الفردية و الآراء الشخصية المُفرِّقة للأمّة أيضا. لا يحقّ لك أن تستعمل نفس المبدأ الذي يستعمله خصمك، مع افتخارك بنفسك و احتقارك لخصمك. نعم، أقصى ما عندك، أنك أنت ذبحت الطفل لكن خصمك أحرقه حيّاً، فالفرق بينكما إنما هو في "المقاربة و الدرجة" لا في الأصل و الجوهر.

الأصل الثالث{ حين تكون الأمّة في حرب الكثير من الأمور التي يمكن أن تُقال في وقت السلم تُعتبر مُعيقة لجهودها إلى حد أن نطقها لن يُحتمل ما دام الرجال يُقاتلون و لا محكمة يُمكن أن تعتبرها محمية بأي حقّ دستوري }.

نقول: هذه القاعدة مبنية على أقدم قواعد تأسيس الطغيان و هي التالي: خوّف الناس بالموت و سيُسلّموا كل حريّاتهم بلا فوت. و الحرب هي أشهر وسائل هذا التخويف. العدوّ سيأتي، سلّموا أنفسكم لي. من أجل دحر العدو لا غير، يجب أن تسكتوا جميعاً.

و مشكلة هذه القاعدة هي أوّلاً إمكانية مدّها باستصحاب نفس المعنى. فلا تكاد تخلو أمّة عموما و دولة قوية خصوصاً من أعداء يتربصّون بها الدوائر. فإن جاز سلب حقّ الكلام أثناء الحرب النارية فيجوز سلبه أثناء الحرب الباردة أو الحرب المتوقعة، و هل الدنيا إلا دار حرب ! ثانياً أنها لا تُظهر الربط بين إسكات بعض الأقوال و بين الانتصار في الحرب المادية. تجويز ذلك يعني تجويز ردّ القول بغير القول، و تجويز ردّ الفكر بغير الفكر. فإن تأسست هذه القاعدة، أي ردّ الفكر بغير الفكر و القول بغير القول، حينها لا يبقى شئ من العداء للفكر و أهله إلا و يُمكن تبريره، و قد حصل فعلاً في الغرب قبل الشرق مثل ذلك. ثالثاً عدم وضوح معنى "معيقة لجهودها" و "نطقها لن يُحتمل". جهود مَن؟ جهود الشعب، فالشعب هو الذي يتكلّم. جهود الحكومة، فالحكومة من الشعب و في خدمة الشعب و يجب أن يكون من صلب جهودها الردّ على من يتكلّم سلما بالكلام السلمي أو بالإعراض العملي، لكن الرغبة في وضع عقوبة مادية على الكلام السلمي الصادر من "قلة قليلة" جدا من الشعب دليل على شدّة ضعف موقف الحكومة و تأثرها بل و إدراكها أن موقف هؤلاء المتكلمين موقف قوي و له تأثير و نفوذ شعبي بالتالي تكون الحكومة إما قد طغت في خدمتها و إما لم تنجح في إقناع شعبها، و كلاهما من سلبيات الحكومة و تقصيراتها، فبدل من التوجّه على الكلام المعارض بالنقد يجب أن تتوجه إلى نفسها و سياساتها بالإصلاح. و من أقدم مشاكل البشر: السعي في قتل الغير بدلا من إصلاح الذات. رابعاً عاد القاضي إلى استعمال المقارنة غير المبررة فقال "و لا محكمة يمكن أن تعتبرها محمية بأي حقّ دستوري". و قد سبق أن نبهنا على المغالطة هنا. و بكل بساطة الدستور الأمريكي حمى ذلك، و دور المحاكم تنفيذ الدستور.

٢- الاعتراض الثاني : {يبدو أنه من المُسلَّم به بأنه إذا ثبت حدوث إعاقة فعلية لدائرة التجنيد، المسؤولية (السلبية) على الكلمات التي أنتجت هذا الأثر يمكن أن تُفرض. قانون ١٩١٧ في الفقرة ٤ تُعاقب التآمر على الإعاقة و كذلك الإعاقة الفعلية. إذا كان الفعل(التكلّم، أو نشر ورقة)، و قابليته و النيّة التي بعثته هم سواء، فإننا لا نرى أصلا للقول بأن النجاح وحده يجعل الفعل جريمة. }

ختم القاضي حكمه بالرد على من يقول بوجوب التفريق بين المحاولة و النجاح. أي لا يجوز تجريم العمل إلا إن نجح في إعاقة ما تريد الحكومة إنفاذه و لو بالكلام و نشر المطويات. فيرد القاضي بأنه إن كانت طبيعة العمل و نيّة العامل تتجّه للإعاقة، فإن المحاولة كالنجاح في الحكم.

جوابا على ذلك نقول: نعم من حاول قتل إنسان فلم ينجح أيضا مُجرم كمن قتل إنسانا فعلاً، بدرجة ما. فمن هذا الوجه فكر القاضي مفهوم. أما فيما نحن بصدده من الكلام السلمي، فمثل هذا القياس خطير. إلا أنه أجازه لنفسه بناء على ما قرره من أصول اعتبرها صحيحة و مقبولة. و لا فائدة من مناقشة ثمرة إن لم نُسلّم بالشجرة.

هذا ما تيسّر في هذا الباب. و نرى أن ما عرضناه كاف إن شاء الله لتبيان النفس العام لمثل هذه المباحث.

..........-—..........

(مقدمة في فقه حرية التعبير في أمريكا حتى سنة ٢٠١٨م)

الموضوع مهم، خطير، شيّق، تفاصيله لا يكاد العقل يعرف لها بداية ولا نهاية. هكذا سيقول من ينظر من الخارج وينشغل بالجزئيات والحواشي، بعد الاطلاع على ما أنتجه فقه الأمريكان في باب حرية التعبير، وهو أكمل فقه-نظرياً وعملياً-أنتجه البشر حتّى تاريخه في هذا الباب. إلّا أننا نشهد وجود شئ من النظام في هذا الركام الهائل من القضايا والأفكار، وبدأ يتبلور أكثر فأكثر بعد الستينات من القرن العشرين، ووصل إلى أعلى درجة من التبلور حتّى الآن، في قضية "ماستر بيس كيك شوب" في سنة ٢٠١٨م، بحسب الرأي الذي كتبه قاضي المحكمة العليا كلارنس توماس. وعلى أساس هذا الرأي، سنكتب هذه المقدمة إن شاء الله. مع العلم بأن هذه المقدّمة ليست ترجمة لا حرفية ولا معنوية لنصّ الرأي المذكور. بل الرأي غير مرتّب ولا مشروح بالوضوح الذي نأمل أن يكون عليه حال هذه المقدّمة. وقد اضطررنا إلى إعادة تركيب وترتيب مضامين الرأي حتى يصير بهذا الوضوح المعقول، وكذلك قمنا بذكر التسلسل المنطقي للأبحاث من العام إلى الخاص. والمعاني التي ذكرناها إجمالاً، هي معاني إمّا نصّ عليها رأي القاضي توماس، أو هي من ما فهمناه منه ومن غيره مما اطلعنا عليه، أو هو شئ يقتضيه النظر العقلي والتحليل الواقعي للأمور فأوردناه ككشّاف للبحث وقواعده.

...

كما أنّه يستحيل تسمية الشخص فيلسوفاً فعلياً في اليونان بعد أرسطو إن لم يكن على الأقلّ على اطلع على ما أنتجه أفلاطون وأرسطو، وكما أنّه يستحيل تسمية الشخص فقيهاً مجتهداً في الإسلام بعد الشافعي إن لم يكن على الأقلّ قد اطّلع على ما أنتجه أبو حنيفة والشافعي في الفقه، كذلك يستحيل تسمية الشخص عالماً بالحرية عموماً وحرية التعبير خصوصاً إن لم على الأقلّ قد اطّلع على ما أنتجه القضاء الأمريكي الأعلى في باب حرية التعبير. وميّزة المحكمة العليا الأمريكية في هذا الباب، ليست فقط في كونها أنتجت أفكاراً نظرية عن حرية التعبير، فهذه يستطيع أي مفكّر أن يقوم بها، لكن ميّزة بل عظمة المحكمة العليا أنّها جمعت بين النظرية وبين التطبيق على قضايا واقعية لها تأثير على أمريكا وكل دولة تتأثر بها (يعني في المحصلة: كل الدول بدرجة أو بأخرى).

هذا لا يعني، قطعاً، أن ما بلغه الأمريكان في باب حرية التعبير هو الغاية والنهاية. كلّا. لا هُمّ يدّعون ذلك، ولا فقيه من فقهاء الحرية يجرؤ على ادعاء ذلك. بل نحن نجزم بأنّهم لم يبلغوا الحد الأعلى المطلوب من حرية التعبير. بل على التحقيق، لا توجد "حرية" فعلية في التعبير إلى الآن، ولا عند الأمريكان. لأن الحرية تعني أن لا يقيّدك غير نفسك، وفي باب التعبير تعني الحرية أن لا يقيّدك في تعبيرك غير نفسك. والواقع أن الأمريكان يأخذون بالمذهب الذي نسمّيه "أولوية عدم التقييد". فالتقييد موجود، لكنّه الاستثناء الذي لابد من إثباته وتبرير وجوده. والأمريكان أنفسهم، لم يكن عندهم من حرية التعبير شيئاً مبهراً إلا بدءاً من الستينانت، وإلّا فقد كانوا يعاقبون على التعبير، بل على الكلام والكتابة وهما أخصّ من "التعبير" الذي قد يشمل الأفعال وليس فقط الأقوال. بل لم يجفّ الحبر-كما يقولون-على التعديل الأوّل في الدستور الأمريكي الذي ينصّ على حرية الخطابة وحرية الصحافة، حتى جاء أحد الرؤساء-جون آدمز-وحزبه المسيطر على السلطة التشريعية، ووضعوا قانوناً يعاقب على الخطابة والصحافة، أي

التعبير بالكلمة، نكاية في خصومهم من الحزب السياسي الآخر الذي كان ينتمي إليه توماس جفرسون. ثم أبطلوا هذا القانون. ثم جاء بعدها بعقود الرئيس إبراهام لينكولن، وهذا بدوره عاقب بعض الناس على التعبير بالكلمة حين كان يسعى لإخضاع الجنوب لسلطة الشمال في الحرب التي عُرفت بالأهلية، ومن أجل تحرير العبيد-كما هو الرأي الشائع، فعاقب بعض المتكلّمين ضد هذه الأمور. وهكذا بعدها بعقود، وفي الحرب الأوروبية-العالمية الأولى، حين قررت أمريكا الاشتراك في الحرب مع مَن سُمّوا بالحلفاء، ووضعت الحكومة قانون التجنيد العسكري الإجباري، تمت معاقبة عدد كبير جدّاً من الكتّاب والمتكلّمين ضد التجنيد الإجباري، بحجّة أنهم في زمن حرب ولابد من مثل هذا الإجراء. ثم أبطلوا ذلك. وهكذا كانت تاريخ أمريكا في حرية التعبير، ولم نذكر إلا بعض أبرز محطاته باختصار شديد، كان تاريخاً فيه ظلمة وظلم وقمع في بعض الحالات. نعم، هذا يعتبر نعيماً فردوسياً بالنسبة لما كان ولا يزال يجري في معظم بلاد الأرض، لكنّ العظيم لا يقارن نفسه بالتافه، بل يقارن نفسه بمبدأ العظمة، وكذلك لا يجوز ولا يخدم التقدّم نحو الهدف المنشود أن يرضى الناس بقياس أنفسهم على مَن تحتهم، على أمل جبر خواطرهم المكسورة بسبب فقدهم وعجزهم عن بلوغ ما هو فوقهم. المنحطّ فقط مَن يرضى بمثل هذا التوجّه في العمل والسعي. ولو قارن الناس أنفسهم بالشياطين، لشعروا أنّهم ملائكة، حتّى إذا كانوا أخسّ من السباع المسعورة. حين ترفع أمّة مبدأ الحرية، يجب أن لا تقارن نفسها إلا بمبدأ الحرية. تسقط وتتعثر وتتكسّر، لا بأس، هذا جزء من السعي، لكن لا تبقى على الأرض متكسّرة على أساس أنّهم في نعمة بالنسبة للمشلولين أو المحروقين. على أية حال، كان التاريخ الفقهي (أي النظري العملي) لحرية التعبير في أمريكا يتعثّر ويتكسّر إلى ما بعد الستينيات كما ذكرنا من قبل. ومن هنا يبدأ بجلاء الترقّي نحو أفق الحرية بقوّة ووضوح أكبر ولا يزال السعي مستمراً إلى يومنا هذا.

...

المقدّمة من أربعة فصول.

الفصل الأوّل: معنى الحرية.

الفصل الثاني: التمييز بين القول والفعل.

الفصل الثالث: ما هو القول المُحَرَر.

الفصل الرابع: الأصل في القول والفعل.

الفصل الخامس: متى يُحكَم على الفعل بأصل القول.

الفصل السادس: أمثلة على الفعل التعبيري المحرر.

...—...

الفصل الأول: معنى الحرية.

الحرية أن لا يقيّدك غير نفسك، مع وجود اختيار عدم التقيّد بالقيد المعروض عليك تقييد نفسك به. فحيث يوجد التقييد من الغير مع عدم إرادة النفس لهذا القيد، أو يوجد إكراه من الآخر، فالنتيجة فقدان الحرية. الحر هو الذي يعمل ما يريد ويكفّ عن ما يريد.إذن، الحرية مرتبطة بالإرادة.

ينبني على ذلك، أوّلاً أن الحرية لا تتعلّق بالمعقولات والمعلومات من حيث هي معقولات ومعلومات. فلا يوجد شئ اسمه "حرية الاعتقاد بأن خمسة زائد خمسة تساوى ثلاثين". لا يوجد إنسان يقدر على هذه الحرية. ولا يخفى أن المعلومات التي لها هذه القوّة تكاد تكون أندر من الكبريت الأحمر. ولذلك، الحرّ

يملك تفسير الوقائع وإخبار الآخرين عن هذه الوقائع كما يشاء، وله أن لا يذكر الوقائع، وله أن يحرّف ويشوّه الوقا ع أثناء كلامه. الوقائع خارج إطار الحرية، لأنه لا اختيار في الوقائع من حيث هي وقائع. فالذي تضربه أشعة الشمس على وجهه، ليس أمامه "اختيار" الاعتقاد بهذه الواقعة من حيث هي واقعة، لكن بيده التحدّث عن هذه الواقعة بأي نحو يشاء، فقد يعتقد بألف عقيدة وفكرة وهمية كلّها تنقض واقعة ضرب الشمس إياه على وجهه، ولأنّه حر فهو يملك ذلك. إذن، لا داعي للكلام عن الوقائع حين نتكلّم عن الحرية، لأن الوقائع من حيث هي وقائع تقهر الإنسان على حقيقتها، لكن الإنسان لا يعي هذه الحقيقة دائماً، وإن وعاها فقد يختار عدم ذكرها والعمل على أساسها، وإن ذكرها فقد يذكر بعض الحقيقة بدلاً من كلّها، وقد يحرّفها ويكذب فيها، وكل ذلك داخل تحت حريّته. إذن الواقعة من حيث إخبار الإنسان عنها داخلة تحت الحرية، فقط لا غير. الحاصل: الحقيقة تناقض الحرية، لكن التحدّث عن الحقيقة خاضع للحرية. فمهما تغنّى الناس بالحقيقة، الحقيقة هي أن الحقيقة خرساء في هذا العالَم، ولا يوجد إلا أهواء الناس واختياراتهم تتلاعب بها كيفما شاؤوا، حتى لو صفعتهم على الحقيقة على وجوههم فقد يعتبرونها قُبلة الحقيقة لا صفعة الحقيقة. الحقيقة القاهرة جرداء خرساء، الحقيقة المتكلّمة تتلاعب بها الأفكار والأهواء.

ثانياً، حيث لا اختيار، لا حرية. والاختيار يعني وجود أكثر من احتمال، أكثر من ممكن واقعي. فرض شئ واحد على الإنسان، أو عدم توفّر إلا شئ واحد من الأشياء الضرورية للإنسان، يعني أن هذا الإنسان ليس حرّاً بالمعنى الكامل للكلمة. نعم، قد يتّفق أن توجد تفاحة وفراولة أمام إنسان، ويكون اختياره أكل التفاحة. وقد يتّفق في وقت آخر وجود تفاحة فقط أمامه، ومع ذلك "سيختار" التفاحة، حتى لو كان بجانبها ألف نوع من الفاكهة، فهذه هي إرادته بغض النظر عن الاحتمالات الموجودة أمامه فعلياً، فمن هذا الوجه هو حرّ لكن حريّته ليست كاملة، لأنّه واقعياً ومن كل الجوانب لا يعلم بالقطع كيف كان سيتصرّف لو وجد أنوا ع أخرى من الفاكهة في تلك اللحظة. فهو حرّ من حيث أن إرادته تابعة لعقله، وهو ليس حرّاً من حيث أنّه لم يختار (والاختيار لا يصدق إلا حيث يوجد أكثر من شئ واحد يملك المختار تناولهم بنفس الدرجة من القدرة والقابلية الواقعية). ولذلك قلنا أنّه ناقص الحرية.

ثالثاً، كون الحرية صفة الإرادة، والإرادة تابعة للعقل، فمن فروع الحرية تحرير تعبير العقل عن نفسه، خصوصاً في المجتمع. بيان ذلك، أن العقل حين يدرك ويشعر ويتخيّل الذوات والعلاقات، والقِيَم والأولويات، هذا العقل يكون محبوساً في نفسه غير موصول بغيره بحسب الظاهر. في هذا المقام، لا قيمة للكلام عن "حرية العقل". العقل لا يكون حرّاً ولا عبداً لأي إرادة نفسية ولا غيرية. أي الدولة لا تستطيع التحكّم في العقل مباشرة، وكلامنا الآن عن التحكم المباشر. ولذلك تجد في الدولة الواحدة جميع أنوا ع العقول، لو نقّبت في البلاد ونقّرت وحرفت في عقول الناس. وما الخدا ع والنفاق والكذب والمداهنة والتقية وما أشبه إلا شواهد على أنّه مهما انتشر إرهاب الدولة أو العصابة في أي مجتمع، فلا تزال عقول الناس قادرة على النظر إلى الواقع بنحو يخالف ما يشتهيه أرباب الدولة. فليس هناك دا ع للكلام عن حرية العقل. الحرية في السياق الاجتماعي تعني حرية الفرد مقابل الأفراد، أي الشخص المتعيّن واقعياً بلحمه ودمه في أرض ما، والذي يعيش في نطاق يستطيع غيره من الناس أذيته وفي بدنه وماله، هذا الشخص هل هو حرّ في التعبير عن مكنونات عقله ووجدانه للآخرين أم لا؟ هذا هو السؤال الجوهري الأكبر. وما سوى ذلك من تحليلات وتعليقات وفلسفات يرجع إلى هذا السؤال، ولا شئ غير

هذا السؤال. وحيث أنه من المعلوم قطعاً أن أي إنسان يملك أن يعبّر عن ما يشاء ويفعل ما يشاء في أي مجتمع، أي هو من حيث القدرة يملك ذلك، ويملك مخالفة القانون السائد والقيم الشائعة، لكنّه يمتنع عن ذلك خوفاً من الأذية في البدن والمال، على شخصه أو على من يهتمّ لأمرهم مثل عائلته، فالنتيجة أن الكلام عن الحرية في سياق المجتمع تعني بالضرورة الحرية من التعرّض للأذى بسبب ممارسة الحرية. وهذا أمر مهم جدّا. أنت حرّ، حتى لو وُجدت تسعة وتسعين ألف عقوبة على القول والفعل الذي تريد القيام به. طالما أنك طبيعياً تملك القدرة على القيام به، فأنت حرّ. فالحرية قوّة طبيعية فردية، لا يستطيع أحد سلبها منك. هذا المعنى من الحرية ليس هو المقصود بالحرية في السياق الاجتماعي والقانوني. إذ من المستحيل، بل البلاهة، أن نتكلّم عن وجوب وجود "حرية التعبير" مثلاً، وكأنّ الإنسان لا يستطيع أن يعبّر عن ما يشاء ويذهب إلى السجن بعد ذلك إن جبره على ذلك بعض الناس ممن يسمّون أنفسهم أو يسمّيهم غيرهم "الحكومة" و "الشرطة". القانون تعبير عن إرادة بشر، وإنّما يقوم بتفعيله وتنفيذه بشر. وكسر القانون ممكن، وواقع. بالتالي، توجد حرية طبيعية وحرية قانونية. الحرية الطبيعية هي قدرتك على عمل الشئ. الحرية القانونية هي قدرتك على عمل الشئ في مجتمع ما دون التعرّض لعقوبة بسبب عملك لهذا الشئ. الذين يزعمون أن الحرية لا تعني التحرر من المسؤولية والعاقبة، لا يفهمون ما يقولون. هذا بالضبط ما تعنيه الحرية. وإلّا لم تكن حرية في السياق الاجتماعي. نعم، الحرية الطبيعية مقرونة دائماً بجزاء طبيعي وعادة ما يكون فورياً. مثلاً، أنت حرّ في شرب السمّ، وتستطيع شربه إن حصلت عليه، والجزاء سيكون عادة فورياً وهو الألم فالموت. حين نتحدّث عن الحرية الاجتماعية القانونية نحن نتحدّث عن الأمور التي رضي الناس في مجتمع ما أن يعملها غيرهم بدون أن يتسلّطوا عليهم بالعقوبة. فالحرية تعني التحرر من المسؤولية والعاقبة. كما أن الذي يشرب الماء الذي يملكه لا يعاقبه أحد، أو الذي يذهب إلى دورة المياه المخصصة له لا يعاقبه أحد، كذلك الذي يمارس حريّته لابد أن لا يعاقبه أحد. وعليه، حين نقول "حرية الكلام" مثلاً، فنحن نقصد حرية الكلام مع الآخرين في المجتمع، بنحو معلن ومكشوف، بدون أن نعاقب بسبب هذا الكلام وما يحتويه من أفكار ومشاعر ورغبات ودعوات وكل مضامين الكلام إجمالاً. أي الحرية ليست للعقل من حيث هو عقل كامن ومتخفي، بل من حيث هو عقل ظاهر ومتجلّي. لا توجد "حرية ضمير"، لأن الضمير خفي، لكن توجد حرية التعبير عن الضمير. ولذلك مثلاً، لا تجد في الدستور الأمريكي إلا ثلاث حريات ومن الوجه الظاهر لها. مثلاً، "حرية الخطابة"، ونحن نترجم كلمة "سبيتش" عادة بالكلام أو التعبير، والأدقّ ترجمتها بالخطابة، ولذلك يقولون "ألقى سبيتش" أي ألقى خطبة على الناس. فالمقصود هو التأكيد على الكلام الذي يسمعه الآخرين، وليس الكلام الذي تتكلّم به في نفسك أو في بيتك ولا يظهر للمجتمع. كذلك في حرية الكتابة، لم يقولوا "حرية الكتابة" بل قالوا "حرية البرس" والتي تعني أمران: المطبعة والصحافة. صار يُشار إلى الصحافة، بعد بدء طباعتها بالمطبعة "برينتنغ برس" بأنّها "برس"، فسمّوا الشئ بمصدر إيجاده الصوري الخارجي. والصحافة أيضاً تشير إلى الكتابة الظاهرة إلى الناس. ولا تقتصر فقط على الصحف بمعنى الجرائد، لكن كل ما تخرجه المطبعة، وهذه تشير في حقلها الدلالي إلى ما يتم طبعه للاستهلاك العام لأن المطبعة عادة تطبع كمّيات تتجاوز حدود الاستهلاك الفردي أو العائلي والصغير، بل تمتد إلى المجتمع العام مثل المصنع الذي ينتج للاستهلاك العام. ومن هنا كانت الحرية الأولى التي ذكرها التعديل الأوّل هي "ممارسة الدين"، لاحظ أنّهم ذكروا "الممارسة"، لأن الدين فيه جانب باطني يتمثّل في الاعتقاد والأمور الخفية في القلب والنفس، فهذا الجانب يتبع لحرية الخطابة والصحافة حين يعبّر الناس عنه، ويوجد له

جانب ظاهري يتمثّل في العبادات بالأخصّ، فهذه الممارسة الدينية والأمور اللصيقة بالعمل الديني تدخل تحت "الممارسة" وهي أعمال تبدو للمجتمع ويمكن انكشافها للمجتمع وعادة ما يطّلع عليها الناس. ولذلك ضمنوا حريتها. الحاصل: الحرية تتعلّق بالتعبير المنكشف للآخرين في المجتمع، وتعني بالضرورة عدم التعرّض لعقوبة بسبب هذا التعبير.

رابعاً، للحرّ تقييد نفسه بنفسه، مثل التعاقد. فالمتعاقد حرّ في التعاقد، لكن بعد التعاقد ليس له التنصّل من التزامه السابق بحجّة أنّه حرّ. قد كان حرّاً قبل التعاقد، أمّا بعده فهو لا يزال حرّ لكنّه حرّ في صورة عبد وما استعبده إلا نفسه. فالذي يلتزم التزاماً حرّاً، ليس فيه إكراه ولا قهر ولا تدليس ولا غش ولا غبن ولا أي عيب من عيوب الإرادة المعروفة في القانون، ويلتزم بأن يتكلّم في شئ أو لا يتكلّم في شئ، فهذا الشخص مؤاخذ بالتزامه هذا في حدود التزامه. ومن هنا مثلاً، العامل الذي يلتزم بحفظ أسرار العمل ولا يشيعها، فإنّه إن مارس الحرية الطبيعية للكلام وأشاع هذه الأسرار، ليس له التنصّل من عقده ذاك بحجّة أنّه حرّ في كلامه قانونياً. قد كان حرّاً قبل أن يتعاقد، ولم يجبره أحد على التعاقد وقبول ذلك الشرط. من هذا الوجه تكون الحرية مسؤولية، أي حين يحمّل الحرّ نفسه مسؤولية ما.

خامساً، تعددية الحرية بحسب الأعمال. أي ليس بالضرورة أن يكون الإنسان حرّاً مطلقاً أو غير حرّ مطلقاً. بل الحرية تتعدد كما تتعدد الأعمال الإنسانية. بيان ذلك، أن الحرية لها وجه إلى الوجود، ووجه إلى الطبيعة، ووجه إلى المجتمع. الحرية الوجودية مستحيلة، لأن لا شئ موجود يختار موجوديته ولا كيفية الوجود، وإنّما يتصرّف في الوجود كما هو وبحسب الحدود الموضوعة له والإنسان لم يصنع الوجود ولا الحدود. ومن هذا الوجه، كل إنسان غير حرّ. لكن هذه الحرية راجعة إلى الفلسفة العالية والاعتبارات العقلية الخالصة، فلا شأن لنا بها في هذا المجال. الحرية الطبيعية مقيّدة بالقدرة، أي الحرية مساوقة للقدرة، فكل قادر على عمل شئ في الطبيعة فالطبيعة قد "منحته" حرية التصرّف بهذا القدر، مع أنه حتّى هذه لا يمكن اعتبارها في باب الحرية الاجتماعية القانونية، لأن الطبيعة تعاقب وتثيب على الأعمال، بينما القانون لا يعاقب ولا يثيب على ممارسة الحرية، بل يترك الناس وشأنهم في العمل الذي ضمن لهم حريّتهم فيه. ومن أجل هذه الاعتبارات، وغيرها مما يشبهها، نستطيع نفي مفهوم "الحرية" بالمعنى القانوني الاجتماعي عن الوجود وعن الطبيعة. حيث لا اختيار لا حرية، وحيث المثوبة أو العقوبة فلا حرية، ولا يخلو الوجود من نفي الاختيار ولا تخلو الطبيعة من المثوبة أو العقوبة. إذن، لا حرية إلا في السياق الاجتماعي القانوني. فالحرية هنا هي مفهوم وضعه الناس للتخلّص من الأذى الاجتماعي لأناس آخرين.

وحيث أن المجتمع أيّاً كان، قطعاً يتضمّن أعمالاً يترك الاختيار فيها للناس، ويتركهم بلا مثوبة ولا عقوبة على عملها، وهو ما يُعرَف بالمباح، فالنتيجة أن كل إنسان في مجتمع لابد أن يكون حرّاً بقدر ما، مهما كان هذا القدر ضئيلاً ولا يتعلّق إلا بالتوافه، ولا نكاد نتصوّر مجتمعاً يتسلّط فيه أرباب السلاح والقدرة على الناس في كل صغيرة وكبيرة في حياتهم ويجعل لها حكماً قانونياً يُثاب لازمه ويعاقب خارقه، مثل هذا المجتمع يكون القاع والقعر والهاوية السحيقة في باب الحرية ويستحيل أن يستمرّ حتّى فترة زمنية قصيرة، لأن جوهر نفوس الناس سيحارب مثل هذا التوجّه. وقد رأينا محاولات عبر التاريخ تسعى بهذا الاتجاه الطغياني المطلق، لكن كلّها إما فشلت فوراً أو لم تستطع أن تقوم أصلاً أو انهارت عن قريب وانعكس حال الناس إلى الضدّ مما كان يسعى إليه الطغاة. الحاصل، والواقع الآن على الأقلّ

والذي لا نرى إمكانية حتّى تغيّر الحال فيه إلى الضدّ، هو أن كل مجتمع على الأرض الناس فيه أحرار في بعض الجوانب العملية. لأن الحرية شأن عملي، وليست شأناً فكرياً وغيبياً كما سبق.

بناء على ذلك، نخلص إلى أن الإنسان الاجتماعي قد يكون حرّاً في عمل، وليس حرّاً في عمل آخر. فحيث يُترَك له الاختيار والإباحة، فهو حُرّ. وحيث يزول الاختيار، أو تقع المثوبة والعقوبة، فهو عبد. ولذلك تجد في الدستور الأمريكي تخصيص الحرية بالأعمال، "حرية ممارسة الدين" "حرية الكلام" "حرية الصحافة". ممارسة الدين عمل من الأعمال، التكلّم عمل من الأعمال، الكتابة الصحفية ونشر المطبوعات عمل من الأعمال. قد يكون الناس أحراراً في ممارسة الدين، لكن غير أحرار في ممارسة الكلام والصحافة. مدى سعة الحرية في بلد ما، تعتمد على عدد الأعمال المُحرَّرة. أي الأعمال التي لا يقيّد الإنسان في عملها إلا نفسه، ولا يجازيه أحد بعقوبة خصوصاً على عملها.

وعليه، لابد من التنبّه إلى ثلاث أنواع من العقوبة. توجد عقوبة قانونية، وعقوبة واقعية، وعقوبة إجرامية. القانونية، من اسمها، هي التي ينصّ عليها القانون الرسمي في دولة ما. مادة رقم خمسة تقول أن الذي يطعن في دين الدولة يُسجَن خمس سنوات، مثلاً. وجود مثل هذه العقوبة لعمل من الأعمال، فوراً يجعل هذا العمل غير حرّ. العقوبة الواقعية، هي التي يختار أفراد المجتمع إيقاعها على عامل العمل المحرر قانونياً. مثلاً، قد يتكلّم شخص في السياسة مؤيداً للحزب الديمقراطي في قضية ما، فإذا برئيسه في الشركة التي هو موظف فيها يأمر بفصله من الوظيفة لأن الرئيس جمهوري أو لا يؤيد تلك القضية ولا يريد موظفاً في شركته يؤيد تلك القضية. وجود مثل هذه العقوبات في واقع المجتمع، هو طعن في حرية ذلك العمل. حين تمتنع الدولة عن معاقبة الحر، لابد أن يمتنع المجتمع عن معاقبته أيضاً، وإلّا فإن تأثير العقوبة الاجتماعية قد يكون أشدّ في بعض الحالات من تأثير العقوبة القانونية. فأي فائدة من الحرية القانونية إن كان المجتمع-الذي القانون يعبّر عن إرادته-يُمارس هذا النوع من الطغيان على الأفراد. ما ينفيه القانون لابد أن ينفيه الواقع، وإلّا فإن قانون الواقع سيرهب الناس كما كان قانون الدولة سيرهبهم. نعم، لا مساواة من كل جهة بين العقوبتين، لكن مجتمع الأحرار لابد أن يراعي هذا الوجه من المسألة. أمّا العقوبة الإجرامية، فهي الجرائم التي يرتكبها الناس بحق إنسان بسبب كونه مارس حريته في عمل ما. وهذه لا يمكن ضمان زوالها ما دام البشر بشراً، لكن قلّتها في مجتمع ما تشهد بعلو قيمة الحرية فيه، فهي معيار للقياس.

أخيراً، تعدد الحرية من حيث الأعمال ممكن، لكن يوجد معنى آخر للحرية إمّا أن يكون ثابتاً وثبوته مطلق وإمّا أن يكون منفياً ونفيه مطلق، وهذه هي الحرية السياسية المتعلّقة بنشأة المجتمع ذاته. بما أن الحرية مفهوم يتعلّق بالمجتمع، فكيفية قيام هذا المجتمع، والدولة الحاكمة فيه، فيمكن إثبات أو نفي وجود الحرية بالنظر إلى كيفية قيام هذا المجتمع. إن كان الناس قد اختاروا شكل وعمل الدولة، وكان للناس اختيار في ترتيب وشؤون المجتمع، فهؤلاء من الأحرار بالحرية الجوهرية. وإن لم يختاروا، فلا حرية جوهرية لهم، حتّى إن تبرّعت عليهم الدولة لاحقاً ببعض الحريات الجزئية. ولذلك، قد تجد دولة قائمة على القهر والإجبار، لكن مع ذلك، غالباً من باب مراعاة الضرورة، "تمنح" الناس بعض الحريات في أعمال بأعيانها، مثلاً حرية ممارسة الدين، أو حرية اختيار الأزواج، وما إلى ذلك. إلّا أننا لا نعرف في الماضي ولا في الحاضر، دولة قامت على الإجبار في أساس تكوينها، ومع ذلك توجد فيها أي حرية عملية بالمعنى التام للحرية، بل ستجد لو دققت ونظرت، وأحياناً لا حاجة لكثير من التدقيق، ستجد أنّها حرية زائفة، بل توجد قيود خارجية على الناس حتّى في تلك الأعمال، وبطبيعة الحال، هي دائماً موضوعة

"للمصلحة العامّة"، أو ستجد العمل المُحرَر قانونياً هو عمل لا يبالي به المجتمع القائم لحدّ يجعله في حكم اللاشئ، وستجد أن الأعمال المهمة والمؤثرة والتي قد تغيّر الواقع القائم مُقيَّدة بالقيود الخارجية القهرية التي لن يؤخذ فيها قول الناس ولا صوتهم. من هنا نعرف أن فقدان الحرية الجوهرية يدلّ على أو يؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى فقدان الحريات العملية الجزئية والثانوية. جوهر الحرية هو المشاركة في صناعة الدولة. الباقي، حاشية. وأي خلل في الحاشية، يمكن بل غالباً سيتم إصلاحه ولو بعد حين.

ثم لو تأملنا في جوهر الحرية، سنجد أنّه ينتج تلقائياً أهمّ الحريات العملية، أي التكلّم والتديّن، وكأن النتيجة امتداد تلقائي ضروري للجوهر. لماذا؟ لأن المشاركة في صناعة الدولة تقتضي أن يكون لكل فرد الحق في الإدلاء بكلمته المعبّرة عن فكرته وإرادته في كيفية الدولة المصنوعة، بالتالي لابد من تحرير الكلام حتى يستطيع كل واحد المشاركة في الدولة والقوانين الحاكمة لها والقوانين الناشئة عنها. وحيث أن الدولة قد تتسلّط على كل جوانب الحياة، فالكلمة الصانعة لهذه الدولة لابد أن تكون متسلّطة على كل جوانب الحياة، إذ لابد من التناسب بينهما، بالتالي صناعة الدولة تقتضي تحرير الكلمة. ثم صناعة الدولة تقتضي تحرير التديّن، لماذا؟ لأن الدين ضدّ الحريّة، مفهوم الدين يناقض مفهوم الحرية، وهذا ليس عيباً في الدين في ذاته، لكنّه عيب في الدين الذي يريد صناعة دولة. كيف؟ كل دين ينفي الأديان الأخرى، أو على الأقلّ يجعلها تحته في القيمة (وهذا الموقف نادر جدّاً في الأديان، وففي أذهان المتدينيين الفعليين، بغض النظر عن كتابات المتخيّلين). كل دين، يتضمّن تحته طوائف ومذاهب كثيرة، متصارعة ومتنابذة أو على الأقلّ مختلفة. هذا لا يخلو منه دين من الأديان الكبرى ولا الصغرى المعروفة اليوم. إذن الدين ينفي غيره، ومذاهب الدين تتصارع مع بعضها. فكيف تصنع دولة موحدة بدين واحد؟ هذه استحالة، ولذلك لا يوجد في الماضي ولا في الحاضر ولن يوجد في المستقبل أن دين يقيم دولة ذات أحرار، بل يقيم دولة فيها عدل حقيقي للناس، هذه استحالة، مهما حاول البعض إثبات غير ذلك. قوّة الدين، الدين الحقيقي الذي يتديّن به الناس وليس الدين كما يشرحه مَن هم غالباً غير متدينين وإن انتسبوا إلى دين ما، هذا الدين الحقيقي الواقعي يستمد قوّته من اعتقاد أصحابه بأنّه الدين المعبّر بتصوّراته عن حقيقة الوجود والإنسان، والمعبّر بأوامره عن ما هو أفضل للناس والعالَم، لأن خالق أو رب أو مصدر أو مبدأ أو أساس أو جوهر أو حقيقة الوجود والموجودات هي التي بيّنت التصورات ووضعت الأوامر. وبطبيعة الحال، أصحاب كل مذهب في دين يعتقدون أنّهم خير من فهم هذه التصورات والأوامر. فإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن قيام "مشاركة" لصناعة دولة ومجتمع، وأوّل لوازم المشاركة هو الاعتراف بأن لمشاركة غيرك قيمة أوّلية في هذه المشاركة، بغض النظر عن نقضك لمضمون مشاركته لاحقاً. إذا كانت لا تعترف بحقّه في المشاركة، فهذا يعني أنّك لن تسمح له بالمشاركة. وإذ لم تسمح له بالمشاركة، فقد نفيت عنه حريّته الجوهرية في صناعة الدولة والمجتمع. النتيجة: كل دين هو ضدّ الدولة الحرة. هذه طبيعة الدين والتديّن، ومن أجل الحفاظ على قوّة الدين وصدق التديّن في المجتمع، لابد من تحرير التديّن. الدولة تقوم على ما يشترك فيه الناس، والدين ليس مما يشترك فيه الناس، إذن الدولة يستحيل أن تقوم على الدين إلا لو كانت دولة طغيانية. ولذلك، كل دولة تبنّت ديناً في الماضي أو الحاضر، هي دولة طاغية، وتختلف دركات طغيانها بحسب اختلاف مدى تديّنها أو بالأحرى مدى رغبتها في سحق حقوق وكرامة الناس من أجل مصلحة القلّة الحاكمة مع عوائلها وحواشيها على حساب الشعوب والقبائل الرازحة تحت وطأة أقدامها. الحاصل: تقرير الحرية الجوهرية التي هي صناعة الدولة يكفي لتقرير حرية الكلمة والديانة. ثم بعد ذلك، ما تقررة الأكثرية يكون تقييد للمجتمع نفسه بنفسه،

بالتالي يكون من عين ممارسة الحرية، وقد سبق أن الحرّ يقيد نفسه بنفسه وهذا التقييد لا ينسف حريته الأصلية.

سادساً، سينشأ تساؤل: فماذا لو كان سكان منطقة واحدة كلّهم على دين واحد ومذهب واحد، فهل بإمكانهم إقامة دولة تعبّر عن دينهم هذا؟ وسؤال آخر: ماذا لو قررت الأغلبية في دولة ما سحق حقوق وحريات الأقليات، ألا يكون ذلك من باب تقييد المجتمع لنفسه بالتالي لا يتناقض مع حقيقة الحرية؟

الجواب عن الأمرين راجع إلى حقيقة واحدة وهي: الفرع الذي ينقض أصله ليس فرعاً لأصل بل هو أصل منفصل يناقض الأصل الأوّل. أي إرادة نسبة فرع طغياني لأصل الحرية، لا يجعله فرعاً في نفس الأمر، بل هو عمل نابع من أصل مغاير للأصل الأوّل أي هو أصل طغياني يناقض أصل الحرية، بالتالي لا قيمة له ويجوز بل يجب إخضاعه لأصل الحرية بكل وسيلة ممكنة لا تنقض أصل الحرية.

بيان ذلك: لنفترض أن الأغلبية في دولة قامت على الحرية السياسية الجوهرية، قررت الأغلبية بالتصويت العادل المعبّر عنهم أن تعاقب الأقليات على التكلّم ضدها، وأن تمنع من ممارسة بعض الأقليات لأديانها ومذاهبها المخالفة لدين ومذهب الأغلبية، بل قررت أنه ليس للأقليات حقّ التمثيل السياسي لصنع القوانين والقرارات العامّة. ظاهر هذه الأعمال أنّها من فروع الحرية الاجتماعية. الواقع أنّها ليست كذلك. لأنه لم يحدث، لا في الماضي ولا الحاضر، أن قامت دولة على الحرية الجوهرية، ثم رضي الناس بعدم وجود بنود تضمن لهم الحريات العملية الكبرى، مثل التدين والتكلّم والتمثيل السياسي. فقيام الدولة على هذا الأساس، يجعل أي عمل لاحق من قبل أي أغلبية أيا كان عددها يؤدي إلى إلغاء تلك الحريات المضمونة، عملاً لاغياً وناقضاً لأصل الدولة. بالنتيجة، يصير من حق الأقليات بل من واجبهم مقاومة أي عملية فرض للإجبار وإنزال للظلم، ولهم استعمال كل الأدوات التي سيستعملها طغاة الأغلبية لفرض ظلمهم عليهم، بلا أي تحفظ وبدون أي تردد.

أبرز مثال على ذلك هو أمريكا نفسها. قبل قيام الولايات المتحدة، رفض الناس الخضوع لهذه الولايات المتحدة إلا بعد تثبيت حقوق وحريات معيّنة في الدستور الأكبر للدولة الناشئة، لا أقلّ ضمان التمثيل السياسي وكيفية اتخاذ القرارات ووضع القوانين في الدولة الاتحادية. ولم يلبثوا أن عدّلوا الدستور بتعديلات تضمن حريات وحقوق متعددة مثل التدين والتكلم والتجمع السلي وحمل السلاح وما إلى ذلك من أمور تضمن للمجتمع حريته وقوّته وقابليته للإصلاح مهما فسد على ممر الزمان. فلابد إذن من سعي الناس لضمان مثل هذه الحريات أثناء نشوء الدولة.

أمّا لو افترضنا بأن دولة قائمة على غير أساس الحرية، فاختيارات الأغلبية في مثل هذه الدولة لا قيمة لها أكثر من قيمة اختيارات الأقلية، لأن أساس الدولة ظلم وباطل فكل ما تقوم به حكمه الأوّلي هو الظلم والباطل، وما قام على باطل فهو باطل. فلا فائدة من المجادلة لصالح أو ضد مسألة "إذا اختار الأغلبية سحق الأقلية، فهل عملهم من فروع الحرية". لأن دولة غير قائمة على اختيار الأغلبية من الأصل، هي دولة ساحقة لكل غير الذين اختاروا كيفية إقامتها، ويستحيل واقعياً أن يكونوا قد اختاروا لأنفسهم ونظامهم غير ما يضمن أكبر قد من الفائدة هم وبالتأكيد سيكون ذلك على حساب بقية الناس. قيمة قرارات مثل هذه الدولة وقوانينهم الخاصّة بهم، مثل قيمة قرارات عصابة مسلّحة استولت على بيت وقهرت الأسرة الساكنة فيه...لاغية وفي حكم العدم.

هذه ملحوظات عامّة عن معنى الحرية.

أمّا تعريف الفقه الأمريكي للحرية فهو مُجمَل في كلمتين ذكرهما القاضي توماس وهي أنّه إذا تقرر-مثلاً في باب حرية التعبير-أن التعبير محلّ البحث مندرج تحت مبدأ حرية التعبير الذي ضمنه الدستور، فلا يحقّ للحكومة أن "تقيّده أو تفرضه". فالتقييد يشير إلى تقييد أنواعه وكيفياته، والفرض يشير إلى المعاقبة على إظهاره. فالحرية ترك الشئ مطلقاً وصاحبه سليماً. مطلقاً في الكيفيات، سليماً من العقوبات. هذا هو المفهوم العام.

أمّا بالنسبة لحرية الكلام تحديداً وهي موضوع بحثنا، فقد ضمن الفقه الأمريكي حرية القول. وفسّر هذه الحرية بالتالي:

١- عدم القول. أي الذي له حرية أن يقول، له حرية أن لا يقول. فحرية الامتناع عن العمل جزء من حرية العمل

٢-. القول. ويشمل القول كيفية إلقائه، ومبانيه ومعانيه. أي القول بالكلّية.

٣- الخلق: فحرية الكتابة مثلاً، تتضمّن حرية صناعة آلة الكتابة.

٤-التوزيع: توزيع ما تكتبه مثلاً داخل في حرية الكتابة. فلا يمكن منعك من توزيع ما تكتبه ونشر ما تقوله إلا بتقييد حريتك في الكتابة والقول. وهذا وما قبله تابع لمنطق ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب مثله ما لم ينقض واجباً غيره أقوى منه.

٥- الاستهلاك: فحرية الكلام تعني أيضاً حرية المستمعين في الاستماع لكلام الآخرين، وقراءة كتبهم.

كما ترى، فحرية الكلام لا تنظر فقط إلى صانع الكلام، بل إلى متلقّي الكلام. وتحرر الملقي والمتلقي في التعاطي مع الكلام. إعداماً وإيجاداً وصنعاً وتوزيعاً واستهلاكاً. فمن بداية ظهور الكلمة من صاحبها إلى استقرارها في قابلها، كل هذه العملية محمية بمبدأ حرية الكلمة.

٦- الحق. وأقصد به أن المتكلّم الذي يرتكب أي شخص في المجتمع عدواناً ضدّه بسبب كلامه، يبقى للمتكلّم حقّه في الاقتصاص والتعويض كما لو كان الشخص قد اعتدى على بدنه أو ممتلكاته عموماً. فحقّه غير مهدور بسبب نوعية كلامه. ضمان حرية الكلام يعني ضمان حقّ المتكلّم في التعويض عن ما يلحقه من أضرار بسبب كلامه على أيدي عموم المواطنين في المجتمع. فحقّه ثابت غير مهدور وكأنّه لم يتكلّم ومع ذلك تعرّض للعدوان على نفسه أو ماله.

٧-السلامة. وأقصد بها السلامة من معاقبة الحكومة. فلا يحق للحكومة معاقبة المتكلّم بسبب كلامه. فلا يوجد قوانين من قبيل "من تكلّم ضد الدين، يُقطع رأسه". "من تكلّم ضد الرئيس، يُسلخ جلده". أو شئ من هذا القبيل. فالحكومة التي تضمن حرية شئ، تضمن بالتبع سلامة الحر من أذى المواطنين كما تضمن سلامته من أذاها هي.

...-...

الفصل الثاني: التمييز بين القول والفعل.

القول مثل الفعل، والقول غير الفعل. لا يستطيع عاقل أن ينكر صدق المقالتين.

القول مثل الفعل من أوجه كثيرة، مثلاً، القول تعبير عن عقل ووجدان القائل كما أن الفعل تعبير عن عقل ووجدان القائل، أيّا كان مستوى "العقل" الذي ينتج عنه القول والفعل، أي سواء كان ما يُسمّى شعورياً أو لاشعورياً، سواء كان مقصوداً أو غير مقصود، فهو تعبير عن طبيعة العامل، وحتّى ما لا يقصده فإنّه يعبّر عنه من حيث أنه صدر عنه، فهو يعبّر عن شئ من حقيقته وطبيعته. هذا وجه.

وجه آخر، القول قد يؤثر في الغير، كما أن الفعل قد يؤثر في الغير. والغير هنا ليس البشر فقط، بين الطبيعة نفسها تتأثّر بما يقوله ويفعله الإنسان كما هو ثابت عند أهل المعرفة بهذا الشأن، بل حتّى على المستوى العادي للفهم يستطيع الإنسان الاعتراف بسهولة بأن القول هو نوع من التصرّف في الطبيعة ولو بمجرّد التصرّف في الهواء الذي يستعمله المتكلّم والنَّفَس والشعور الذي ينبثق من قوله، كما أن الفعل كذلك له تأثير في الطبيعة من حيث تغييرها وتحريكها وتحديدها بنحو معيّن.

إذن القول مثل الفعل من حيث جوهر التعبير وجوهر التأثير.

القول غير الفعل من أوجه كثيرة، مثلاً، القول عادة لا يؤثر في الناس إلا إن كانوا يفهمون لغة القول بحدّ أدنى من الفهم. فحين تشتم عربياً بالفرنسية، فلن يُدرك وظيفة التعبير ولن يتغيّر بوظيفة التأثير التي للقول. بكل بساطة، لن يفهم فكرتك ومشاعرك ولن يتأثر بكلامك. ثم حتّى إن كان السامع يفهم لغة المتكلّم، فإنّه ليس بالضرورة أن يفهم مُراده من كلامه، وهذا أمر شائع جدّاً كما يسئ الناس فهم العلماء والحكماء عادة. بل حتّى إن افترضنا أنّ السامع فهم ما أراد القائل التعبير عنه، أي فهم فكرته وشعوره الخاصّ الذي عبّر عنه باللغة المشتركة بينهما، فليس بالضرورة أن يتأثّر كل من يسمع هذا الكلام بنفس التأثّر، فقد يتأثّر البعض إيجابياً ويتأثّر البعض الآخر سلبياً، ويختلفون في درجات الإيجابية ودركات السلبية بحسب اختلاف أحوالهم وأمزجتهم وظروفهم وزاوية نظرهم وتفسيرهم لما سمعوه. فبعض الناس إن شتمته وقلت له "يا كلب"، شعر بالإهانة، والبعض الآخر قد يردّ عليك "شكراً، فأنا أحاول أن أكون وفياً مثل الكلب"، وهذا ليس من باب العناد فقط بل قد يصدق في هذا التأثّر لأنّه يختلف عن القائل في نظرته للكلاب وعلاقة الناس بهم ومنزلتهم منهم. إذن تأثّر السامع بالقول راجع إلى السامع وليس إلى القائل. فالقائل لا يستطيع التأثير في سامع إلا إن كان السامع قابل ومتقبّل-شعر أم لم يشعر-لرسالة القائل. ومن هنا نرى الفرق عادة بين القول والفعل بالنسبة للتأثير في الغير، لأن الفعل إذا توجّه إلى الغير يكون أثره إكراهياً جبرياً، ولا يد للمفعول به في قبول الأثر من عدمه أو حتّى التدخّل في فاعليته. مثال ذلك، لو قال شخص لآخر "يا كلب"، ولو طعن شخص غيره، نستطيع أن نرى الفرق بين الاثنين. فإن الكلمة لم تؤثر ولن تؤثر إلا بتدخّل واعي أو غير واعي، وقبول فكري ونظري، وتقبّل وجداني، من السامع. بينما، لو أدخلت السكين في معدة إنسان، فحتّى لو لم يكن يريد هذه الطعنة ولم يرغب في النزيف، فإنّه سينزف ويتألم. وهذا الفرق الجوهري لعلّه أكبر وأخطر فارق بين القول والفعل.

إذن القول غير الفعل من حيث أن القول لا يؤدي وظيفته التعبيرية إلا بقابلية وتقبّل المستمع، ولا يؤدي وظيفته التأثيرية إلا بقبول المفعول به. بينما الفعل يُحدث أثره بغض النظر عن إرادة المفعول به.

الحاصل: القول يؤثر ولا يؤثر، يعبّر ولا يعبّر. فالقول من حيث هو قول لا يعبّر ولا يؤثر، بل لابد من اشتراك المتلقّي ليعبّر ويؤثر. وبسبب هذا الازدواج في طبيعة تأثير القول، يوجد في الثقافات المعروفة والأمثال الشائعة في الأرض كلّها على ما نحسب، عبارات تدلّ على وعي الناس بقوّة وعجز الكلام في آن واحد. فمن جهة تراهم يعتبرون الكلام أخطر من الفعل، ومن جهة تراهم يعتبرون الكلام صنعة

العاجزين والثرثارين وغير المؤثرين والفارغين والكسالى والعاطلين البطّالين. لا تناقض، لو عرفت الفرق بين القول والفعل.

الخلاصة: التمييز بين القول والفعل هو تمييز واقعي، وبناء الأحكام على هذا الفرق يكون بناءاً معقولاً ومطلوباً وحَسَناً.

هذا من حيث تحليلنا للفرق بين القول والفعل. فماذا قال الفقه الأمريكي؟

قال القاضي توماس معبّراً عن مجمل الفقه الأمريكي في التعامل مع حرية الخطابة. {قد فرّقت المحكمة (يقصد العليا) بين قوانين الأقوال وبين قوانين الأفعال}.

وهذا شاهد على انطلاق الفقه الأمريكي في أحكامه من نقطة عقلانية واقعية.

...-...

الفصل الثالث: ما هو القول المُحرَر.

حين يجمع القضاة بين القول والفعل في باب حرية الخطابة والصحافة، فإنّهم يستعملون لفظة "التعبير" (اكسبريشن). لكن حين يميّزون أحدهما عن الآخر، يستعملون "القول" (سبيتش)، و"الفعل" (كوندكت). الدستور ميّز بين (سبيتش) و (برس)، وجعل للأولى حرية منفصلة عن الأخرى، لكن جرى الفقه الأمريكي لاحقاً على دمج التلفّظ والكتابة، أي التجلّي اللغوي المنطوق والمكتوب، ثم تم دمج الفعل التعبيري بشروط معيّنة، وسمّوا الثلاثة (التلفظ-الكتابة-الفعل التعبيري) باسم واحد هو "التعبير". فصار يقال "حرية التعبير" (فريدم أوف اكسبريشن) من باب الجمع والاختصار.

في هذا الفصل نحن نسأل عن "القول" تحديداً، أي التعبير اللغوي. الذي تم ضمان حريته بالقانون. هل هو نوع محدد من الأقوال؟ هل هو القول الذي يدلّ على معنى دون غيره؟ أم ماذا تحديداً؟

الجواب على ذلك من مجمل ما ذكره القاضي توماس يتضمن الأنواع التالية من القول:

١-الأفكار. فكل كلام يدلّ على فكرة، هو كلام محمي بمبدأ حرية التعبير. أيا كانت الفكرة، مهما كانت شنيعة وقبيحة وباطلة وسخيفة وسيئة ومرفوضة من الأغلبية بل كلّما كانت مرفوضة من الأغلبية بل ولو من كل الناس الأحياء في عصر معيّن، فهذه الكلمة المعبّرة عن هذه الفكرة المرفوضة ليست فقط محمية تحت مبدأ حرية التعبير بل السعي لحمايتها وضمان سلامة صاحبها لابد أن يكون أولى من سواه. وبمثل هذه الحماية، والتركيز على حماية الأفكار التي يخالفها معظم الناس في العصر، بلغ الأمريكان أفقاً جديداً شريفاً في فقه حرية التعبير. ونفس الشئ يُقال عن الأنواع الستّ التالية.

٢-التصريحات. المقصود بالتصريحات هنا ما يصرّح به الإنسان مثل التصريحات الصحفية أو التصريحات في الكتب والمقالات وما إلى ذلك.

٣-القِيَم. ولعلّ المقصود بها الأخلاق والأولويات السلوكية. فالدعوة إلى أي قيمة، أو نفي أي قيمة، أو إعطاء أولوية لأي قيمة، كل ذلك مكفول بمبدأ حرية التعبير.

٤-الرأي. يشير إلى الاجتهادات والظنون وما يعتقد به الإنسان في أي مسألة نظرية أو عملية.

٥-التأييد. أي تأييد الإنسان لموقف مذهب أو شخص ما، هذا التأييد بحد ذاته يعتبر محمياً. فمثلاً لو أيَّد شخص ما فعله هتلر بالأمريكان في الحرب العالمية الثانية، فالمحكمة العليا الأمريكية تضمن حمايته من العقوبة القانونية، حتى إن كان مؤيداً لموقف أعداء أمريكا من أمريكا.

٦-الوقائع. أي الحديث عن الوقائع، سواء من ناحية قبولها أو رفضها، أو من ناحية تفسيرها وتأويلها، داخل في حماية مبدأ حرية التعبير. نفي الوقائع التي يعتقد كل الناس بثبوتها، أو إثبات وقائع يعتقد كل الخبراء والعلماء في العالَم ببطلانها، كلاهما محمي قانونياً. ومن هنا مثلاً، لا تجد في أمريكا قوانين تعاقب الذين ينكرون محرقة الألمان لليهود الأوربيين، بينما تجد مثل هذه القوانين في بريطانيا وألمانيا نفسها والنمسا وغير ذلك من البلدان الأوربية. كون الشئ "واقعة" لا يعني معاقبة من ينقضها أو يعتقد ببطلانها، ولا يجوز حتّى محاكمته من أجل النظر في الأدلة التي معه لإثبات أو نفي الواقعة، فلا يحق للقاضي حتى النظر في مثل هذه القضية من هذا الوجه. باختصار، موقف القضاء الأعلى الأمريكي الأخير من الوقائع: اعتقد بما شئت كيفما شئت، ولو لم يكن معك ذرّة برهان على ما تعتقد به.

٧-التكسّبي. المقصود هنا كسب المال، أي حتى لو كان القائل إنّما يقول ما يقوله من أجل كسب المال، فإن دخول عامل كسب المال في المعادلة لا يعني جواز الانتقاص من حرية التعبيرية. وهذا داخل حتى في الفعل. أي أن حرية التعبير ليست فقط "للأغراض النبيلة" (على فرض أن دخول المال "ينجس" الموضوع). بل هي حرية مكفولة حتّى لسفلة البشر وحثالة المنحطّين منهم.

...-...

الفصل الرابع: الأصل في القول والفعل.

في اصطلاحنا هنا، الأصل يعني ما يحتمل الاستثناء بشروط مخصوصة منصوصة. فالأصل هو القاعدة العامّة والافتراض الذي لا يحتاج إلى إثبات في عالَم القانون، ومَن يريد نقض الأصل عليه إثبات توفّر شروط معيّنة تُخرج الحكم عن أصله إلى حكم آخر. حين نقول "الأصل حرية التعبير" يعني إمكانية وجود حالات يُعاقَب فيها على التعبير أو تتقيّد هذه الحرية. وهنا مسألة مهمّة اصطلاحية وعملية في آن واحد.

ما معنى "الحرية"؟ أقصد هل الحرية تساوق وتتضمّن في ذاتها معنى الإطلاق، أم أن الحرية مفهوم يمكن أن يكون مطلقاً ويكون مقيّداً بالتالي نحتاج إلى إضافة "حرية مطلقة" و "حرية مقيّدة" حين نتحدّث عن الحرية؟ بالنسبة لمتن الدستور الأمريكي، حسب تحليلي له، ولا أعلم أحداً قال بذلك، ولا حتّى فيما قرأته من نصوص أحكام المحكمة العليا بهذا الخصوص، ما يشهد لصحّة هذا التحليل، إلّا أن النص نفسه يشهد له، فإنّي وجدت التالي: الدستور يستعمل كلمة "حرية" بنحو معيّن، يختلف عن استعماله لكلمة "حق". فالحقوق غير الحريّات. كيف؟

الحرية تساوي الإطلاق، وتقتضي منع الآخرين من تقييدها. أي لا تكليف على الآخرين بعمل شئ معيّن بسبب حرية الحر، لكن تقتضي منهم عدم عمل شئ معيّن. أي فيها إلزام الآخر بالكفّ عن عمل، وليس بالعمل. ولذلك نجد الدستور لا يستعمل "حرية" إلا في التدين والتكلّم والكتابة. لكن في نفس التعديل الأوّل للدستور، يحوّل تعبيره إلى "حق" حين يتكلّم عن التجمّع والشكوى إلى الحكومة. وفي نفس الوقت نجد أن التجمّع تقيّد، فالنصّ يقول "حق التجمّع السلمي"، أي خصص التجمّع بالسلمي ولأغراض سلمية، ولم يقل "حق التجمّع" ولا "حرية التجمّع"، ومعظم الناس يخلط في هذا الباب خلطاً

شديداً بل حتّى كثير من قضاة المحكمة العليا يخلطون في هذا الباب. إذن الحقّ لا يساوي الإطلاق، بل الحقّ دائماً يكون مقيّداً ومخصوصاً بأنواع معيّنة دون أنواع أخرى يحتملها جنس الحق. فالتجمّع قد يكون سلمياً، وقد يكون غير سلمي، والتجمّع المحمي بالدستور هو السلمي. كذلك في الشكوى إلى الحكومة، مثلاً، فإنه ليس أي شكوى أيا كان مضمونها ولا صورتها وطريقة تقديمها يجب على الحكومة النظر فيها، مثل لو فرضنا شخصاً يشتكي من زوجته أو من وظيفته، فهذا لا يعني أن الحكومة يجب أن تنظر في شكواه حسب نصّ الدستور. هذا مثال بسيط، وتستطيع تصوّر الأمثلة الأعقد من ذلك بنفسك. أمّا في التدين والتكلّم والكتابة، فلم يخصص الدستور ديناً دون دين، ولا كلاماً من كلام، ولا كتابة من كتابة، ولذلك لم يقل "حق التدين" أو "حق التكلّم"، بل قال "حرية التدين" و "حرية التكلّم". هذا هو الفرق الأوّل بين الحرية والحق.

الفرق الثاني بين الحرية والحق هو في الإلزام. أي إلزام الآخرين. الحرية لا تُلزم الآخرين بعمل شئ، لكن الحقّ يُلزم الآخرين بعمل شئ. أي إذا كنت أنا حرّاً في التكلّم، فهذا لا يُلزم أي أحد مثلاً بالاستماع لي أو النظر في رأيي وأخذه على محمل الجد ودراسته مثلاً. لكن، حقّي في التجمّع السلمي يُلزم شرطة الولاية مثلاً بحمايتي من اعتداء الآخرين علي أثناء تجمّعي، وحقّ المحاكمة بهيئة محلّفين مثلاً يُلزم الجهاز القضائى بتوفير هيئة محلّفين بل ويُلزم المواطنين بتأدية واجب الاشتراك في هيئة محلّفين كل فترة وفترة حسب شروط معيّنة، وهكذا. فالحقّ لطرف يُقابله واجب على طرف آخر. إذن الحرية لا يُقابلها واجب على الآخرين، بينما الحق يُقابله واجب على الآخرين. ولذلك يُخطئ من يقول "حقّي في التعبير"، لأنّ هذا يتضمّن أن من واجب الآخرين الاستماع إليه، بينما الواقع ليس كذلك.

الفرق الثالث بين الحرية والحق في الدستور الأمريكي حسب فهمنا هو في السَّلب. أي الحرية لا يحقّ للحكومة بكل فروعها سلبها من المواطنين، بينما الحقوق يمكن سلبها، وكلّها يمكن سلبها تحت شروط معيّنة، أي سلب ذات الحق وليس سلب مكان تنفيذ الحق وبقية الأمور العرضية، وإنّما نقصد سلب عين ونفس الحق. وهذا من أعظم الفروق، وكلّها فروق مهمّة. لاحظ مثلاً أن الدستور يقول بأن "حق الناس في الحياة والتسريح والملكية لن يتعرّض للخرق بدون اتخاذ الاجراءآت اللازمة قانونياً". قبل التعليق على هذه الترجمة السريعة للنصّ من ذاكرتي، كلمة "تسريح" هنا هي التي اخترت بها ترجمة مصطلح "ليبرتي" والذي منه تأتي "الليبرالية" العربية الشهيرة. ولاحظ هنا أن الدستور فرّق بين "فريدوم" و بين "ليبرتي". ولم يذكر "فريدوم" إلا في التعديل الأوّل ومتعلّقة بالدين والكلام والصحافة. أي حيث كان الإطلاق وعدم إمكانية السلب والمصادرة القانونية للشئ. لكن هنا، حين ذكر "حق"، وقرنها بالحياة والملكية، وكلاهما من الأمور الممكنة السلب والمصادرة في بعض الحالات مثل الحكم بالإعدام بالنسبة للحياة ومثل مصادرة الملكية للمصلحة العامّة أو حتّى المصادرة الكلّية في بعض الحالات التي ينال بها الشخص الشئ بطرق غير قانونية، قرن مع الحياة والملكية "ليبرتي"، والمقصود بها هنا عكس السجن، ولذلك قلت "تسريح" وهي ترجمة سيئة ولابد من إيجاد لفظة أخرى تدلّ على هذا المفهوم، أي عكس السجن، لأن "ليبرتي" المواطن يمكن أن تُسلَب منه في حال حُكم عليه بالسجن. وهنا نلاحظ مرّة أخرى دقّة الدستور الأمريكي في التعبير عن الحرية التي لا يمكن مصادرتها والمطلقة (فريدوم)، والحرية التي يمكن مصادرتها والمشروطة (ليبرتي). وهكذا ستجد بقيّة النصوص التي وردت فيها كلمة "حق" في الدستور، كلّها أمور يمكن سلبها عن بعض المواطنين، مثلاً "حق التصويت"، فإنّه ليس للكل، بل توجد شروط لاكتسابه، ويمكن سلبه تحت ظروف معيّنة مثل ارتكاب جرائم معيّنة، أو عدم بلوغ السنّ

القانونية، أو كونك أسوداً أو امرأة قبل تعديل الدستور لإدخال السود والنساء في حق التصويت، وهكذا في بقية الحقوق. الحاصل، الحرية لا يجوز سلبها، وهي للكل. الحق يجوز سلبه عن البعض.

الخلاصة: الحرية مطلقة، وكافّة، وثابتة. الحقّ مُخَصص، وموجب، ومتغيّر.

ينبني على ذلك، مثلاً، أنه بمجرّد كون الشئ ديناً أو كلاماً أو كتابةً، فلا يجوز تقييده وسلبه. والعكس في الحقّ. وفروع هذا المبدأ كثيرة وتحلّ إشكالات بل معضلات عويصة اقتحمها الفقه الأمريكي بل والشعب الأمريكي بسبب عدم التمييز بين الحرية والحق. لكن هذا كلّه حسب فهمنا نحن للنصّ، وفهمنا لا قيمة له في واقع الأمريكان اليوم. فلنذكر الآن ما جرى عليه الفقه الأمريكي في مسألة القول والفعل تحديداً من حيث كونهما تعبيراً. أي من حيث دخولهما تحت "حرية التعبير".

وحسب ما فهمناه، يمكن تلخيص رأيهم بهذه الصورة:

الأصل في القول : وجوب تحريره.

الأصل في الفعل: جواز تقنينه.

فكما مرّ معنا، "الأصل" يعني إمكان الخروج عنه وكسره. والواقع، أن فقه حرية التعبير الأمريكي لا يرى إطلاق التعبير القولي الكلامي، بل يسير على المذهب الذي نسمّيه أصالة عدم التقنين. بمعنى، أن الأصل عندهم وجوب تحريره، لكن يجوز استثناء بعض الكلام، مثل الكلام الذي يسمّونه "لايبل" وهو طعن خاصّ في المواطنين بشروط معيّنة، فبالرغم من أن الطعن في السياسيين محمي تحت أصل حرية التعبير، لكن الطعن في عموم المواطنين قد يكون ممنوعاً ومعاقباً عليه، والفارق ليس في الكلمة، لأن الكلمة الواحدة قد تقولها في حق سياسي فتنجو ثم يتحوّل السياسي إلى مواطن فتقولها فيه فتُعاقَب، والعكس صحيح. فالنظر ليس إلى الكلمة، ولا إلى الإنسان، ولا إلى المجتمع، بل إلى صفة الشخص الذي وجّهت إليه الكلمة؛ هل هو سياسي أم مواطن عامّي؟ يتركونك لو كان سياسياً، مهما كان كلامك باطلاً وفاحشاً، ويعاقبونك لو كان عامّياً في بعض الحالات. فهذا مذهب أصالة عدم التقنين.

وَيُقابله مذهب أصالة التقنين. وهو المعمول به في البلدان الغارقة في مستنقع الطغيان إلى حدّ لم تعد حتّى ترى أو تشمّ رائحة الحريّة ولو من على بعد خمسمائة سنة ضوئية فكرية. ومذهب أصالة التقنين هو الذي يسأل الناس فيه "هل يجوز قول كذا" في كل صغير وكبير، بل حتّى الكلمة التي يجيز القانون قولها يخاف الناس من قولها في بعض الحالات فيتعرّضون للعقوبة، بل لعل الكلمة التي كانت تحت رجال دولة اليوم مسموح بها تصير تحت دولة رجال الغد غير مسموح بها بل يُقتَل قائلها.

إذا كانت المجتمعات تنتقل من الظلمات إلى البرزخ إلى النور، أو من الليل إلى الفجر إلى النهار، فنستطيع أن نقول في باب حرية التعبير: الظلمات مذهب أصالة التقنين، والفجر مذهب أصالة عدم التقنين، والنور مذهب الحرية.

المجتمعات ما قبل الحداثية كانت عموماً رازحة تحت أقدام مذهب أصالة التقنين. والنقلة النوعية لبعض الأمم حصلت بالانتقال إلى مذهب أصالة عدم التقنين. ولا يوجد اليوم على الأرض كلّها دولة أخذت بمذهب الحرية الكلامية، وأقرب الأمم إلى هذا المذهب الأعلى هي الأمّة الأمريكية، تليها بعض بلدان أوروبا الغربية، ثم العالَم يتدحرج من على سُلَّم الإنسانية من بعد ذلك. قل ما شئت، فإن هذا هو الواقع، مهما كرهته ومهما حاولت إظهار "المظالم" في الغرب وأمريكا تحديداً، فإن كلامنا هنا محصور

فقط على الحرية الكلامية، وحيث أن من أخصّ خصائص الإنسانية هي الناطقية، عقلاً وكلاماً، فنحن نحكم على الأمم بحسب هذه الخاصّية الكلامية، ونعتبر مقياس إنسانية الأمم بحسب مذهبها في حرية الكَلِم. فرفيع ووضيع وخارج عن الإنسانية.

إذن، {الأصل في القول: وجوب تحريره} هو ما يأخذ به الفقه الأمريكي في حرية التعبير. وينتج عن ذلك مثلاً، أنّك تجد القضاة يدققون بشدّة في أي محاولة إخراج القول عن حريته، ويشترطون شروطاً تزداد شدّتها ودقّتها كلّما كانت نوعية الكلام عندهم أعلى في القيمة والاعتبار.

{الأصل في الفعل: جواز تقنينه} الأمريكان يسعون إلى حرية القول والفعل ما أمكنهم. فتجد الفعل الديني عندهم تابع لمذهب أصالة عدم التقنين، ثم بعد ذلك ينطلقون من منطلق عدم التقنين حتى في الأفعال، أي الفعل حرّ حتى يثبت تقييده بالقانون، وليس العكس. أي هم مع مذهب الإباحة، حتّى يأتي المنع والحظر والتخصيص. لكن تقنين الفعل عندهم لا يحتاج إلى نفس التدقيق والتشديد الذي يحتاجه تقنين الدين والكلام والصحافة مثلاً. فتجد بعض الأفعال مهما كان ظاهره عادياً وخطره ليس بذاك الشئ، قد يكون ممنوعاً بل عليه عقوبات وبعضها شديد. لكن تجدهم في باب الصحافة، يدافعون عن حرية الصحافة حتى لو كانت الصحافة تنشر كلاماً قد يعرّض الأمن القومي الأمريكي للخطر، مثل ما حدث في قضية "أوراق البنتاغون" حين نشرت بعض الصحف الكبرى أوراقاً سرّية تم تسريبها من البنتاغون فيها فضائح عن حرب فيتنام أخفتها الحكومة عن الأمّة، وسرّبها بعض موظفي البنتاغون، ونشرتها الصحف، ولما نازعت الحكومة الصحافة لدى المحكمة العليا، قررت المحكمة العليا حرية الصحافة في نشر هذه الأوراق. فالفعل قد يكون صغيراً مُقنناً، والقول قد يكون كبيراً حُرّاً.

الأصل في القول: وجوب تحريره، ونقض الوجوب عسير.
الأصل في الفعل التعبيري : إن كان محايداً في تأثيره فالأصل تحريره، إن كان مؤثراً سلبياً على غيره فالأصل تقنينه.

وسيتبيّن الفرق بوضوح أكبر إن شاء الله في الفصلين القادمين، حين ندرس شروط جعل الفعل التعبيري حرّاً وإلحاقه بحرية الكلام، وأمثلة من الأفعال التي اعتبرتها المحكمة العليا عبر تاريخها كأفعال تعبيرية لها نفس حريّة الكلام.

...-...

الفصل الخامس: متى يُحكَم على الفعل بأصل القول.

هذه بعض القواعد التي يسير عليه الفقه الأمريكي حين يسعى لتقرير ما إذا كان الفعل فعلاً تعبيرياً يستحق الحماية الكلامية.

١- أن لا يكون تقنين الفعل موجّه مباشرة إلى القول. أي حين ترغب ولاية من الولايات وضع قانون يقيّد فعلاً من الأفعال عموماً، فلابد أن لا يكون هذا التقنين يتوجّه إلى جهة قولية تعبيرية. أي لا تكون محاولة تقنين القول عن طريق إظهار التقنين كمجرّد تقنين لفعل. فإذا توجّه القانون إلى الجانب التعبيري مباشرة، كان القانون لاغياً ومخالفاً للدستور.

٢-أن يحتوي الفعل على عناصر تواصل (أفكار) بقدر معيّن. تحديد "القدر المعيّن" من الأفكار والمحتوى التواصلي في الفعل يؤدي دائماً إلى اختلافات بين قضاة المحكمة العليا أنفسهم. كما في قضية المخبز التي نستند عليها في مقالنا هذا. رجل صنع كيكة عرس، فهل هذه الكيكة مجرّد كيكة أو هي تعبير عن تأييد الصانع للعرس؟ اختلفوا على ثلاثة مذاهب، المذهب الذي ساد لم يرى ما يكفي من الأدلة لاعتبار الكيكة المصنوعة لعرس شواذ على أنّها تعبيرية فلم يلتفت لهذا الجانب من القضية وقرر رأيه بناء على مبدأ آخر وهو حرية ممارسة الدين. ومذهب آخر رأى أنها تعبيرية من حيث أن الكيكة رمز على القبول العقائدي والفكري بأن زواج الشواذ هو "زواج" وداخل ضمن فكرة "الزواج"، فحيث أن الصانع لا يعتقد بذلك بسبب دينه وإيمانه، فلا يجوز إكراهه على صنعها لأنّه إجبار له على إظهار قبوله لفكرة وإيصاله لفكرة هو لا يعتقد بها. ومذهب ثالث رأى أن الكيكة ليست تعبيراً عن فكرة، بل مجرّد تقديم خدمة مادّية لا محتوى فكري وعقائدي فيها. فكما ترى، المذاهب الثلاثة العقلية الممكنة في المسألة، هي نفس المذاهب التي ذهب إليها القضاة التسعة. وعلى هذا تستطيع أن ترى مدى الاختلاف الذي سيقع عادة حين يتم النظر في فعل من الأفعال إن كان تعبيرياً ويحتوى على عناصر فكرية وتواصلية تكشف عن رأي ضمير الفاعل، أم أنّها فعل محايد من حيث مضمونه الفكري. ولذلك، تحديد ما هو "القدر المعيّن" الواجب توافره في الفعل يرجع إلى مجمل القواعد التي سنذكرها في هذا الفصل إن شاء الله، وعوامل أخرى لعلّنا لم نذكرها والدراسة المعمّقة للقضايا واستقراءها بنحو أوسع قد يكشفها.

٣-أن يكون الفعل مقصوداً به التواصل التعبيري. أي بعض الناس قد يفعل الفعل من أجل التعبير عن فكرة، والفعل عنده لا يساوي شيئاً وما كان ليفعله لولا إرادته التعبير عن تلك الفكرة. مثلاً، بالنسبة للخبّاز في قضية المخبز، هذا الخبّاز يصنع كيكة العرس لأسباب دينية تخصّه، وهو يعرّض نفسه لخسارة أرباح مالية كان بإمكانه أن يجنينها بسهولة لولا اعتباره عمله في المخبز عملاً دينياً، مثلاً كونه لا يصنع كيكة في عيد "الهالويين" المشهور، وهو من مواسم صناعة الكيك والأرباح العالية للمخابز، ومع ذلك يضحّي هذا الخبّاز بهذه الأرباح لأنه لا يعتقد بصلاح هذا العمل من الناحية الدينية والفكرية. مثل هذا الخباز، فعله مقصود به التعبير عن قبوله للغاية التي سينتهي إليها فعله. فمن هذا الوجه، يكون فعله له قصد، وهذا القصد هو التواصل التعبيري. لكن هذا لا يعني أنّه لا يجوز اختلاط القصد التعبيري بقصد أو مقاصد آخر مثل الربح والشهرة وغير ذلك، فحين نقول "لا يساوي شيئاً" فنحن نقصد أنّه لو زال ذلك القصد الخاصّ الذي هو التعبير عن فكرة وعقيدة معيّنة بواسطة الفعل، لما ساوى عنده شيئاً مهما كانت الإيجابيات التي سيكسبها من الفعل، ولذلك قلنا "وما كان ليفعله" بعدها وعطفناها على المعنى الأوّل. إذن، حين يكون المقصد الرئيسي للفعل هو التعبير عن العقل والضمير والوجدان، وإيصال معنى ما ورسالة بواسطة الفعل، يكون الفعل مقصوداً به التعبير التواصلي ويتحقق هذا الشرط.

٤-يُنظَر إلى الفعل في سياقه. أي لابد من تفسير الفعل في سياق حدوثه، وليس منفصلاً عن هذا السياق. وشرط السياق هذا أيضاً من الشروط التي سيقع فيها الاختلاف عادة، لأن النظّار سيختلفون في وضع الفعل في سياق ما بحسب نظرتهم الخاصّة، فالبعض قد ينظر إلى سياق الظروف الزمنية، والبعض قد ينظر إلى سياق الحالة الشخصية، وهكذا في بقية السياقات المحتملة الكثيرة والصادقة

بحسب حدّها الطبيعي. فأيا كان السياق الذي سيتم تفسير الفعل من خلاله، لابد أن يُفسَّر الفعل في سياق ما، ولا يُسلَب منه السياق.

٥-أن يرى العاقل المتوسّط الفعل على أنه فعل مُراد به التواصل والتعبير عن عقل وضمير الفاعل. ومعيار "العاقل المتوسّط" أيضاً سيقع فيه اختلاف، مثل أي وصف كيفي للأشياء، لكن المقصود به عموماً هو الشخص العادي المحايد بالنسبة للقضية المطروحة، أو الشخص صاحب الذكاء المتوسّط. بعض الأفعال لا نعتبر شخصية فاعلها، وبعض الأفعال نعتبر شخصية فاعلها. مثلاً، لو ذهبنا إلى دائرة حكومية، وطلب منّا تقديم أوراق كثيرة ومعقّدة لإتمام معاملتنا، فإنّا لا ننظر إلى هذا الشخص كإنسان معقّد ويريد تصعيب حياتنا، لأننا نعلم أنه مجرّد موظّف يقدّم ما تأمر به الدولة. ففعله هنا غير شخصي. ولذلك قد لا ننظر حتى في اسمه ولا نعتبر ما فعله صادر عن رأيه. لكن في المقابل، لو ذهبنا إلى مظاهرة في أمريكا، أصحابها من البيض الذي يرفعون شعارات مضادّة للسود واليهود، ثم وجدنا شخصاً بينهم يمشي معهم، فإننا لا نعتبر فعل المشي هذا مجرّداً عن شخصية فاعله، بل سنعتبر الفعل كجزء من هوية الفاعل، كتعبير عن رأيه وضميره وقِيَمه، فالفعل هنا متّصل بذات الفعل اتّصالات وثيقاً طوعياً تعبيرياً. فالعاقل المتوسّط لو نظر إلى فعل موظّف الحكومة وفعل الماشي في مظاهرة، سيميّز بسهولة نسبية القيمة التعبيرية لفعل كل واحد منهما. فموظّف الحكومة قد يعجبه تسعة أعشار ما تأمر به الحكومة، ولذلك يعمل لديها، لكن لا يعجبه العُشر الأخير، وهو أمور ثانوية وعرضية وفرعية، ولذلك يقوم بها حتّى لو كان يكرهها. لكن الماشي في مظاهرة، يأخذ من وقته وجهده، بل ولعلّه يعرّض نفسه لمخاطرة بتأييده لمضمون المظاهرة، وهو يفعل ذلك بدون أن يلزمه أحد بذلك، ولذلك قيمته التعبيرية أقوى وأكبر وأظهر. لأن الفعل التعبيري التواصلي المقصود منه إيصال رسالة للآخرين، فهذا الشرط ينظر إلى الآخرين وكيفية نظرة الشخص المتوسّط منهم للفعل الذي يُفترَض أن يأخذوا منه الرسالة التي قصدها الفاعل. نعم، قد يرد على هذا المعيار إشكال وهو: افترض أن الفاعل المعبّر لا يقصد إيصال رسالته للشخص "العادي"، بل للشخص الاستثنائي، فهل يفقد فعله التعبيري قيمته حينها؟ هذا فضلاً عن إشكال تعريف "العادي". ولذلك، أنا لا أرى هذه المعايير إلا معايير مساعدة وثانوية، أمّا المعيار الحاسم فإنّي سأذكره في آخر القائمة إن شاء الله، وهو المعيار المعقول المقبول بل هو المعيار الكامن في الأمثلة الواقعية التي حكمت فيها المحكمة العليا بأنها تعبيرية وتستحق الحماية.

٦-ليس شرطاً وجود رسالة محددة. هذا مما قرره الفقه الأمريكي، أي ليس بالضرورة أن تكون الرسالة محددة معرّفة بدقّة حتى يتم اعتبار الرسالة الفكرية من وراء الفعل "رسالة" تستحق الحماية. المهم وجود رسالة، حتّى لو كانت مبهمة وعامّة. ومن الأمثلة على تخطر على بالي وأنا أفهم هذا النفي، أن الرسالة قد تكون مجرّد إظهار لتأييد أو رفض شئ، بدون تحديد سبب التأييد أو الرفض، أو حتّى كيفية معالجة الأمر وما هو البديل، أو غير ذلك من التخصيصات.

٧-انبعاث الفعل من باعث ديني أو ربحي، لا يسلب عنه الوصف التعبيري. فالصفة التعبيرية لا تزول بسبب الباعث، ولا بسبب تعدد الغايات.

هذا مجمل ما أشار إليه القاضي، والشرح والتفصيل من فهمنا للقواعد التي ذكرها.

أمّا المعيار الأعلى للحكم على الفعل بأنّه تعبيري، فرأيي فيه هو ما يلي: بما أن كل فعل هو تعبير عن فكرة وقيمة وضمير ووجدان الفاعل، مباشرة أو غير مباشرة، فلا يكفي النظر إلى كون الفعل تعبيرياً، لأن كل فعل هو فعل تعبيري بدوجة أو بأخرى. حتّى قطع السفّاكين لرؤوس خصومهم أمام التلفاز ليراهم العالَم، حتّى هذا الفعل "تعبيري تواصلي".

ما نراه هو التالي: الفعل إن كان لا يؤذي الآخرين مادّيا، فهو مؤهل لأن يكون فعلاً تعبيرياً محمياً. أي إذا كان الفعل يُراد منه إيصال فكرة، وكان الفعل في حدّ ذاته لا يؤذي الآخرين في أبدانهم وأموالهم مباشرة بمثل الضرب أو السرقة، فحينها الفعل مؤهل لأن يكون محمياً. وبعد ذلك، يتم إعمال الفقرات السبع التي ذكرناها قبل قليل. فليكن هذا في بالك حين تنظر في الأمثلة في الفصل القادم إن شاء الله.

خلاصة المعيار: ليكون الفعل تعبيرياً محمياً، لابد أن يوجد فيه فكرة وتنعدم منه الأذية.

بعد الحكم على الفعل بأنّه تعبيري، فلا يجوز تقنينه إلا بعد تطبيق ما يسمّونه "الفحص الدقيق الشديد". ومعنى هذا الفحص، أنّه لابد للقانون المقيّد للفعل أن يحقق ما يلي:
أوّلاً، القانون سيعاقب الفعل بغض النظر عن محتواه التعبيري. أي الفعل بحد ذاته، وبغض النظر عن الأفكار التي يرسلها، ممنوع والقانون يقصد نفس الفعل. مثلاً، خبّاز لا يريد أن يخبز لأي إنسان أي كيكة لأي عرس، القانون بالتأكيد لن يعاقب هذا الخبّاز أو الإنسان الذي لا يريد أن يخبز. لكن خبّاز يريد أن يصنع كيكة تؤيد عرس المستقيمين، ولا يريد أن يصنع كيكة تؤيد عرس الشواذ، فالقانون الذي يعاقب مثل هذا الخباز سيفقد هذا الشرط، لأنّه يعاقب الفعل بسبب تعبيره ولا يعاقب الفعل بسبب ذاته.

ثانياً، أن يكون القانون دستورياً. أي الجهة التي أصدرته لم تتجاوز سلطاتها الدستورية. وهذا بديهي. لأن ما ناقض الدستور مباشرة، سوآء من حيث السلطات التي يسبغها على الجهات الرسمية أو من حيث مضمونه الأمري يصير لاغياً.

ثالثاً، إن كان القانون يساعد واقعياً على تحقيق مصلحة مهمة أو ذات قيمة تسعى الحكومة في تحقيقها. هذا الشرط ينظر إلى أمرين: ١/ إلى الأثر الواقعي المحتمل للقانون، فقد يكون القانون حين يتم تطبيقه لا يساعد على تحقيق ما تريد الحكومة تحقيقه بواسطة القانون. كثير من الناس يضعون قواعد عملية تؤدي في الواقع إلى عكس الغرض المقصود منها. والأمثلة على هذا كثيرة في الحياة العامّة والخاصّة. فالمحكمة العليا حين تدقق في القانون المقيّد للفعل التعبيري ستتأمل إذا ما كان القانون يساعد فعلاً على تحقيق المصلحة التي تريد الحكومة تحقيقها. وهذا راجع إلى نظرة خاصّة للقضاة ومن يعينهم من الخبراء. ٢/إلى المصلحة التي يسعى القانون لتحقيقها. فالمصلحة غير المهمة، أو غير ذات القيمة، حتى لو كانت مصلحة جيّدة في حد ذاتها، غير مقبولة، لأن مصلحة تحرير التعبير بالفعل حينها ستكون أعلى منها. أيضاً، ما معنى "مهمة"، سيختلف بحسب نظرة القضاة، لكن المتّفق عليه أنّه لابد أن تكون مهمة، وليس كل ما تزعم الحكومة أنّه مهم يكون مهمّاً فعلاً. فالقضاة سيعملون على نقد دعوى الحكومة في الأهمّية والقيمة تحت المصلحة المرجوة، ويقيسون الأمور على ذلك.

رابعاً، أن لا تكون المصلحة التي تسعى الحكومة لتحقيقها هي مصلحة تهدف إلى قمع حرية التعبير. أي إن كانت المصلحة هي تحديداً قمع حرية التعبير، أو منع الناس من معرفة شئ يهمهم، أو منع

المتكلّمين من التعبير عن آرائهم على أساس أن هذا المنع من مصلحة الحكومة، فمثل هذه "المصالح" لا قيمة لها في مجتمع حرّ تعمل الدولة من أجل حريته، وليس هو الذي يعمل من أجل حرية عمّال الدولة. قمع حرية التعبير ليس مصلحة تحميها المجتمعات الحرّة إلا بفقدان صفتها "حرّة".

خامساً، أن لا يكون القيد على حرية التعبير من أجل المصلحة المشروعة أكبر من القيد الذي تحتاج إليه الحكومة لتحقيق تلك المصلحة. أي إن افترضنا أن واضع القانون له سلطة دستورية، وقد وضع القانون بنحو يساعد في الجملة على تحقيق مصلحة مشروعة مقبولة في الدولة الحرّة، فحتّى مع ذلك، ولأن الضرورة تُقدَّر بقدرها، لابد أن لا يكون القيد أكبر من القيد الضروري لتحقيق المصلحة المطلوبة. فلابد من تصغير القيد بأكبر قدر ممكن حتى يبقى التعبير متنفّساً بأكبر قدر ممكن، حتى بعد الرضا بتقنينه. حرية التعبير ضرورية، المصلحة الحكومة ضرورية، فإذا تعارضت الضرورتان، وكان التعبير فعلياً وليس قولياً، فيجوز تقنين الفعل التعبيري بأقلّ قدر ممكن من أجل تحصيل المصلحة الحكومة الضرورية.

إذا وجد قانون يسعى لتقييد الفعل التعبيري، وحقق هذا القانون الشروط الخمس السابقة، فهو قانون مقبول في الفقه الأمريكي. وكما ترى، فإنّ القوم لم يسعوا فقط إلى تحرير القول بأكبر قدر ممكن، بل سعوا أيضاً لتحرير الفعل التعبيري بأكبر قدر ممكن، وهذا إنجاز عظيم وخدمة كبرى للحرية.

...-...

الفصل السادس: أمثلة على الفعل التعبيري المحرر.

ذكر القاضي توماس في مواضع متفرّقة من رأيه، ١٧ مثالاً على أفعال تعبيرية محمية. وذكر لكل مثال منها سابقة قضائية، أي ذكر السابقة القضائية المتعلقة بذلك المثال، لأنّه كان مثالاً تنازع عليه الناس من حيث كونه تعبيراً محمياً أم لا، فنشأت قضية وحكمت المحكمة اعلياً لصالح المثال وضمنت حمايته. وقد كان في نيّتي، أن أجعل لكل مثال فصلاً خاصّاً ندرس فيه حكم المحكمة العلياً المتعلّق به. لكن تلك دراسة أكثر تفصيلاً، وحيث أن هذه المقالة مقدّمة، فنكتفي هنا بذكر الأمثلة مجرّدة. وها هي مسرودة بين يديك بإذن الله.

١-المظاهرة الاحتفالية.
٢-الرقص المتعرّي.
٣-حرق العَلَم الأمريكي.
٤-الطيران بعَلَم أمريكي مقلوباً مُلصقاً عليه شارة سلام.
٥-لبس بدلة عسكرية.
٦-لبس سواد معصم أسود.
٧-الجلوس الاعتصامي الصامت.
٨-رفض تحيّة العَلَم الأمريكي.
٩-الطيران بعَلَم أحمر خالص.
١٠-الرسم.
١١-الموسيِقى.

١٢-الشّعر الملغّز.
١٣-تداول فيلم فيه عنصريين يلبسون لبساً مختصّ بالعنصريين ضد السود ومعهم أسلحتهم ويهددون بقول "سندفن السود".
١٤-طرد من الكشّافة.
١٥-تعريض أسر جنود أمريكان من الشواذ أثناء جنازة الجنود لشارات عليها "الإله يكره الشواذ".
١٦-حرق عنصري لصليب إرهاباً للسود.
١٧-تظاهر البيض العنصريين في يوم ميلاد البطل الأسود مارتن لوثر كينغ.

أقول: لو تأملت في هذه الأمثلة كلّها، ستجد أن العامل المشترك فيها هو أنّها أفعال تعبيرية وسلمية. أي لا يوجد فيها ارتكاب عدوان عنيف ضدّ أجسام الآخرين ولا أموالهم. نعم، تؤذي مشاعرهم وتخالف أفكارهم، لكن هذه الأذية المعنوية غير محمية في المجتمعات الحرّة. أنت مسؤول عن حماية مشاعرك، الدولة غير مسؤولة عن ذلك.

باختصار: الفعل يكون تعبيرياً برسالته، ويكون محمياً بمسالمته.

ملاحظة أخرى من تأمل هذه الأمثلة، أنّها لا تبالي بأذية مشاعر والصورة الذهنية للدولة (مثل حرق العلم الأمريكي وولبس بدلة عسكرية من قبل غير العساكر). ولا الشهوة (مثل عدم قبول شواذ في مظاهرة). ولا العِرق (مثل العنصرية ضد السود). ولا الدين (مثل حرق الصليب أو الرسم والكلام). إذن، لا الدولة ولا الأعراق ولا الشهوات ولا الأديان ولا أي شئ من هذه الاعتبارات له قيمة يمكن أن تكسر قيمة حرية التعبير الفعلي فضلاً عن القولي، مع أخذ الشروط السابقة بعين الاعتبار.

تعريف أنّك تملك حرية التعبير، إن كنت تستطيع أن تقف في وجه الدولة وتقول "لا"، وتقف في وجه الأغلبية وتقول "لا". وتقف في وجه الأقليات وتقول "لا". لما يقولون هم له "نعم". وأن تقول "نعم"، لما يقولون هم له "لا". وأن لا يكرهك أحد على قول "نعم" لما تريد أنت أن تقول له "لا". ولا أن يجبرك على قول "لا". لما تريد أنت أن تقول له "نعم". الحرية أن تقف فرداً في العالَم. والعالَم مكتوب بلغة الواحد والصفر، فكل من لا يستطيع أن يكون واحداً، فهو صفر، مهما كثرت الأصفار حوله.

....